

Gian Enrico Rusconi

COSA RESTA DELL'OCCIDENTE



"La tentazione di parlare di post-Occidente è forte, ma in questo saggio lo eviteremo. Non possiamo infatti congedarci dall'Occidente perché lo portiamo dentro di noi, anche nelle narrazioni del suo tramonto o declino che da oltre cent'anni alimentano una redditizia letteratura. Dobbiamo piuttosto capire che cosa è diventata per noi quella che chiamavano "l'essenza dell'Occidente" identificata nella razionalità. Che cosa rimane di questa razionalità? Forse che la crisi del sistema economico-finanziario occidentale e globale in corso, che produce mutazioni culturali e politiche ancora incalcolabili nelle loro conseguenze e falsifica la sua (presunta) razionalità economica, coinvolge il concetto stesso di razionalità occidentale? Che ne è della sua pretesa di rappresentare un modello universale per tutte le culture? Dobbiamo chiederci se razionalità, razionalismo, razionalizzazione sono concetti che ancora qualificano quello che nel linguaggio tradizionale era il fondamento dell'Occidente". A partire da questi interrogativi Gian Enrico Rusconi affronta problemi e autori che hanno ragionato e ragionano sul sistema dei valori occidentali. Tematiche che riguardano non soltanto l'idea di democrazia e di secolarismo, la dimensione storica, la modernizzazione e il confronto delle civiltà ma anche l'analisi della guerra e il rapporto



uomo-natura a confronto con le nuove tecnologie.

Gian Enrico Rusconi

COSA RESTA DELL'OCCIDENTE

Editori Laterza

© 2012, Gius. Laterza & Figli
<http://www.laterza.it>

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

ISBN 9788858103791

Gian Enrico Rusconi è professore emerito di Scienza politica presso l'Università di Torino, Fellow del Wissenschaftskolleg di Berlino e Gastprofessor nella Freie Universität di Berlino, nel 1997 ha vinto la Goethe-Medaille, assegnata dai Goethe-Institute tedeschi agli studiosi stranieri che hanno contribuito all'arricchimento dei rapporti tra la cultura tedesca e l'estero. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Germania Italia Europa* (Einaudi 2003, ed. tedesca Schöningh 2006); *Non abusare di Dio. Per un'etica laica* (Rizzoli 2007); *Estraniamento strisciante tra Italia e Germania?* (a cura di, Il Mulino 2008, ed. tedesca Oldenbourg 2008); *L'azzardo del 1915. Come l'Italia decide la sua guerra* (Il Mulino 2009); *Cavour e Bismarck. Due leader fra liberalismo e cesarismo* (Il Mulino 2011).

Capitolo primo

Ridefinire la razionalità occidentale

Epigoni e nemici dell'Occidente

Nulla rivela maggiormente l'incapacità di definire le caratteristiche del nostro tempo – che per noi è il tempo dell'Occidente – quanto l'uso ormai coatto della particella post. Dopo l'irresistibile invasione del post-moderno e della sua narrativa, tutto è diventato post. Post-ideologico, post-secolare, post-metafisico, post-democratico, post-cristiano, post-eroico, post-imperiale – solo per limitarci ad alcune espressioni che toccano la nostra tematica. Noi ci sentiamo sempre il «dopo» di qualcosa, da cui non sappiamo emanciparci concettualmente. È l'inconfessata ammissione della nostra posizione di epigoni costretti a fare i conti con un passato che ci condiziona intimamente.

La tentazione di parlare di post-Occidente è forte, ma la eviteremo. Non possiamo infatti congedarci dall'Occidente perché siamo noi l'Occidente, ce lo portiamo dentro, anche nelle narrazioni del suo tramonto o declino che alimentano, da oltre cent'anni, una redditizia letteratura.

Dobbiamo invece capire che cosa è diventata per noi quella che le scienze sociali classiche del primo Novecento chiamavano «l'essenza dell'Occidente», identificata principalmente nella «razionalità che ha acquistato significato e validità universali», per riprendere le parole di Max Weber, studioso e interprete della società occidentale moderna.

Che cosa rimane, dunque, di questa razionalità, di questo razionalismo? La brutalità della crisi del sistema economico-finanziario globale in corso, che produce mutazioni culturali e politiche ancora incalcolabili nelle loro conseguenze e falsifica la

sua (presunta) razionalità economica, coinvolge il concetto stesso di razionalità occidentale. Che ne è della capacità di governo dell'Occidente? Che ne è della sua pretesa di rappresentare un modello universale per tutte le culture?

Dobbiamo chiederci se razionalità, razionalismo e razionalizzazione sono concetti che ancora qualificano quello che nel linguaggio tradizionale era «l'essenza dell'Occidente». O sono diventati concetti obsoleti, che appartengono soltanto alla sua storia e genealogia. Ma a quale genealogia possiamo riferirci? A quella remota dell'età assiale, matrice profonda dell'Occidente (quando non aveva ancora la dimensione geografica attuale), a quella greco-romana o ebraico-cristiana oggi tanto retoricamente evocata? O alla genealogia più prossima della modernità: la razionalità dell'illuminismo, della scienza moderna, del secolarismo? O alla fase apparentemente trionfante di alcuni decenni fa, ora deragliata? Quanto univoco è il concetto di razionalità che abbiamo ereditato da questa lunga vicenda? È sensato ipotizzare che tramite essa possiamo stabilire un confronto positivo con le culture non-occidentali, in particolare con l'Islam che ci è geograficamente vicino?

Questi interrogativi sono di seguito affrontati analizzando problemi e autori che hanno ragionato e ancora ragionano sull'Occidente. Il panorama è inevitabilmente ampio. Non comprende soltanto l'idea di democrazia e dei diritti fondamentali, i processi di modernizzazione e di secolarizzazione, il confronto delle civiltà ma anche l'analisi della guerra e la riflessione sulla scienza dell'uomo-natura. È l'intera civiltà dell'Occidente che viene messa in questione.

Colpisce un fatto: attraverso molti dei suoi esponenti intellettuali (studiosi, analisti, pubblicisti), l'Occidente mostra una straordinaria capacità analitica, critica e autocritica, ma ad essa non corrisponde un'adeguata o coerente capacità di orientamento politico e di governo dentro e fuori del suo orizzonte geopolitico: alla razionalità analitica e critica non corrisponde altrettanta forza di razionalità performativa, politicamente realizzatrice. Si tratta di deficit settoriali di razionalità che sono correggibili o di una

alterazione profonda della sostanza stessa della razionalità così come è stata concepita sino ad oggi?

La risposta non sarà catastrofista soltanto se, prendendo sul serio queste domande e ripercorrendo puntigliosamente alcuni sentieri storici del razionalismo, scopriremo alla fine che le risorse che esso offre sono tutt'altro che esaurite.

L'Occidente e il suo razionalismo hanno sempre avuto grandi nemici che hanno usato argomenti ed espressioni molto simili per attaccarlo. Facciamo qualche esempio. L'Occidente è «colpevole del peccato di razionalismo, di essere cioè così arrogante da credere che la ragione per sé abiliti gli esseri umani a conoscere tutto ciò che c'è da conoscere. Ancor più corrosivo dell'imperialismo militare è l'imperialismo della mente che si impone diffondendo la fiducia occidentale nella scienza, la fede nella scienza come unica via della conoscenza. Altre fonti di conoscenza, specialmente la religione, vengono bollate dai razionalisti come superstizione». Queste parole, che potrebbero essere pronunciate da un imam in una moschea mediorientale o europea in odore di fondamentalismo (ma anche da qualche prelato nostrano), sono di Ivan Kireevskij, uno scrittore russo del tardo Ottocento, che contrapponeva allo spirito occidentale l'anima religiosa russa presentata come la quintessenza dell'anti-Occidente e del suo razionalismo¹.

«Non sarebbe ora che voi occidentali vi liberaste una volta per tutte dall'arrogante ingenuità con cui andate sottoponendo gli altri popoli ai vostri schemi mentali o giudicandoli sulla scala dei vostri valori?». Anche queste parole non si trovano sulla bocca di un politico o di un intellettuale islamico, ospite della pubblicistica occidentale, ma sono state scritte meno di cento anni fa da uno dei più grandi autori tedeschi, Thomas Mann, in quel libro straordinario che sono le Considerazioni di un impolitico². È un capolavoro di anti-occidentalismo in chiave germanica, scritto quando gran parte dei tedeschi non si identificavano affatto con l'Occidente, termine che per essi qualificava innanzitutto la civiltà anglo-americana e francese. Quella di Mann non era la voce isolata di un letterato ma interpretava una cultura intera. Ricordo soltanto un altro grande studioso di livello internazionale, teologo e storico delle religioni,

Ernst Troeltsch, che nella tempeste del primo conflitto mondiale, sosteneva l'antagonismo tra «l'Occidente e lo spirito tedesco», difendendo con passione «le idee del 1914» contro «le idee del 1789». Dopo la sconfitta della Germania nel 1918, cercando una nuova sintesi culturale tra spirito tedesco e illuminismo occidentale, parlava sempre ancora di «un'idea tedesca di umanità del tutto diversa dall'occidentale». Il suo tentativo di salvaguardare la specificità culturale tedesca secondo la tradizione storicista e comunitaria di contro al razionalismo individualista di matrice «illuminista occidentale», suona oggi come un'anticipazione di tante rivendicazioni analoghe avanzate da studiosi ed esponenti di civiltà extraoccidentali, non soltanto di cultura islamica, sebbene questa sembri essere la più polemica.

«La logica del sistema occidentale dominante trae vantaggio dal presentare se stesso come aperto, pluralistico e soprattutto razionale. Noi non dobbiamo dare l'impressione di integrarci in questo ordine della razionalità, relativizzando i principi universali dell'Islam». Questa contrapposizione tra razionalità occidentale e universalismo islamico è di un intellettuale dei nostri giorni, Tariq Ramadan, considerato tra i musulmani più occidentalizzati, docente all'università di Oxford e propugnatore di un Islam europeo³. Nelle sue riflessioni, eleganti ma ambigue, invita i suoi correligionari immigrati in Europa ad una «religiosità citoyenne», dunque, all'accettazione di fatto dello status di cittadinanza inteso alla maniera del liberalismo politico occidentale rispetto al quale, tuttavia, l'Islam non ha nulla da imparare.

Le citazioni sopra riportate, scelte tra moltissime altre, testimoniano che la contestazione dell'Occidente è tutt'altro che nuova e univoca. C'è sia la denuncia del razionalismo occidentale inteso «come peccato» in un'ottica religiosa sostanzialmente anti-moderna con un implicito rifiuto della ragione scientifica, sia l'invito a relativizzare l'Occidente e il suo razionalismo in nome di un più autentico universalismo, a «provincializzare l'Europa»⁴. Ma le tesi di Thomas Mann coincidevano con un Kulturkrieg, uno «scontro di civiltà» basato su visioni antagoniste di razionalità e di modernità all'interno della stessa area geografica occidentale, uno

scontro sfociato nei campi di battaglia e nelle trincee del 1914-19185. In questo caso in retrospettiva storica potremmo/dovremmo parlare di Occidente contro Occidente.

Ma è singolare che proprio in quella congiuntura storica, nella Germania stessa, siano state formulate da Max Weber le tesi sul «razionalismo occidentale» che rimarranno classiche. È da esse che dobbiamo partire, anche se ne prenderemo le distanze (almeno da alcune di esse) dinanzi alla nuova situazione di oggi. Lo stesso studioso, del resto, ha precisato che il «razionalismo della cultura occidentale» va inteso come qualcosa di «estremamente differenziato»; non è un privilegio assoluto dell'Occidente perché «in tutte le civiltà ci sono state in modo estremamente diverse razionalizzazioni nei diversi ambiti di vita».

Rimane il fatto che «soltanto in Occidente» è nato il razionalismo, non solo nella forma economica specifica del capitalismo moderno e nella forma politica dello Stato moderno, ma anche nella forma della scienza moderna, dell'esperimento razionale, del laboratorio sperimentale, della matematica applicata. Ad esso si accompagna l'atteggiamento intellettuale e morale chiamato «disincantamento del mondo» che porta a quella fenomenologia oggi chiamata secolarizzazione. Ma dobbiamo aggiungere che in Occidente è nata anche la moderna scienza dell'uomo-natura che ha trovato la sua massima espressione nella teoria dell'evoluzione di Charles Darwin, oramai annoverata tra i classici del razionalismo occidentale⁶, ricca di un immenso potenziale conoscitivo ancora da esplorare. Tutto questo è «razionalismo» che si tiene insieme sotterraneamente in tutta la sua complessa articolazione.

Il nucleo politicamente duro del razionalismo occidentale è costituito (weberianamente) da un lato dallo Stato moderno, dotato di una costituzione razionalmente promulgata, di un diritto razionalmente costituito, di un'amministrazione di funzionari specialisti, affiancato dalla scienza della politica, dall'altro dalla organizzazione capitalistica dell'economia, «la potenza più fatale dell'Occidente».

Che cosa resta oggi di questa costruzione istituzionale e

concettuale? Nel corso del XIX e XX secolo lo «Stato razionale», costruito attorno all'esercizio invasivo del potere interno ed esterno, ha prodotto lo «Stato nazionale di potenza» che nel continente europeo è degenerato negli esiti catastrofici che conosciamo. Oggi la congiuntura storica e politica è nuovamente mutata: lo Stato come tale (non solo quello nazionale tradizionale ma anche gli organismi sopranazionali che stanno prendendo faticosamente il suo posto) sembra avere perso la sua capacità di controllo e di guida di un sistema economico che, assumendo la forma del capitale finanziario globale, condiziona non semplicemente l'economia ma l'intera società, tracciando una inedita civiltà-mondo rispetto alla quale le tradizionali civiltà-culture sembrano soccombere. Questo ipercapitalismo globalizzato sfida palesemente ogni modello di razionalità.

Nella letteratura e nella pubblicistica contemporanea si moltiplicano le analisi sulla situazione «patologicamente irrazionale» dello stadio attuale del capitalismo che sembra annunciare una vera e propria «crisi di civiltà»⁷. Anche questo tipo di denuncia – diversamente formulato in altri codici concettuali – è tutt'altro che nuovo. Basti pensare alla vastissima letteratura di ispirazione marxista che ha influenzato per decenni l'analisi critica della società e dell'economia, salvo dissolversi nel corso degli ultimi anni, anche a prescindere dal crollo del regime sovietico. Destino apparentemente diverso e più fortunato ha avuto l'orientamento critico ascrivibile all'analisi della «dialettica dell'illuminismo» nello stile della Scuola di Francoforte, ma questo approccio non ha comunque portato ad alcun progetto alternativo.

La società occidentale viene oggi colta impreparata, bruscamente risvegliata dal sogno di un benessere crescente e irreversibile. Che cosa resta dell'idea di una «società civile globale» portatrice di una nuova civiltà, di cui l'Europa sembrava essere l'avanguardia? Doveva essere una società civile caratterizzata da

un'alta misura di auto-organizzazione sociale, in associazioni, gruppi e movimenti sociali con corrispondenti risorse quali la fiducia, capacità di comunicazione e cultura, riconoscimento della molteplicità e legittimità del conflitto regolato; una civiltà

(Zivilität) comprensiva di un'alta considerazione dell'autonomia e della tolleranza; riconoscimento del lavoro e della prestazione come criteri della distribuzione del benessere, del potere, del prestigio come pure la disponibilità all'impegno collettivo e individuale per il bene generale⁸.

La realtà è completamente diversa. L'inattesa severità della crisi economico-finanziaria non risveglia controforze di una idealizzata «società civile» solidale ma ondate desolidarizzanti, rivendicazioni etnico-populiste e xenofobe, per tacere delle violente rivolte giovanili nelle metropoli – dalle banlieues in fiamme di Parigi ai sobborghi di Londra, alle violenze di strada a Roma. Certo, ci sono anche i movimenti dei cittadini «indignati», mobilitati per un'autentica società democratica, ma per ora non si vedono risultati significativi. Dominano cacofonia mediatica e tentazioni populiste. Con tutta evidenza, mancano leadership politiche in grado di portare l'Occidente e l'Europa verso quella condizione di «società civile globale» che pure era implicita nella sua idea di razionalità.

Il nostro universo comunicativo ha creato un «pubblico globale» che, rompendo i confini dell'Occidente, tende a diventare planetario grazie ad una tecnologia delle comunicazioni in rete che ci sta offrendo esempi impressionanti. Ma questa tendenza non è automaticamente un fattore di accrescimento di civiltà o di «coscienza critica globale». La prospettiva positiva di una «razionalità comunicativa» di carattere universale ne esce infatti pesantemente ridimensionata, se non falsificata, dall'espansione senza controllo dello stesso sistema mediatico. L'attesa di un effetto benefico dovuto alla diffusione della «ragione pubblica» è smentita dal prodursi di una comunicazione mediatica frammentata, invadente, prepotente. Le informazioni via rete e i social network non sono soltanto manifestazione di illimitata libertà espressiva (o la scoperta di una dimensione essenziale di libertà come pure sta accadendo nelle «rivoluzioni» democratiche nell'area mediterranea) ma producono effetti disgregativi ed estraniati. Questo accade proprio dove – nel cuore delle democrazie avanzate – ci si attendeva un potente contributo non solo contro l'omologazione

dall'alto ma a favore dello scambio creativo di ragioni in un pubblico ragionante. Invece si è arrivati all'involgarimento (in qualche caso all'imbarbarimento) della comunicazione mediatica e alla frammentazione di pubblici autoreferenziali⁹. Siamo davanti ad un evidente deficit di razionalità nel cuore della dimensione comunicativa.

Un concetto esigente di razionalità

La diagnosi critica che stiamo facendo non è essa stessa espressione dell'esigenza di razionalità? Ecco il paradosso con cui dobbiamo fare i conti. Proviamo ad invertire la direzione delle nostre argomentazioni, passando agli aspetti affermativi dell'eredità intellettuale del razionalismo occidentale. Prima di parlare dell'Occidente come realtà geo-politica, cerchiamo, dunque, di mettere a fuoco il concetto di razionalità e razionalismo¹⁰ con un esercizio (magari un po' faticoso e astratto) cui non possiamo rinunciare, perché dobbiamo dire sin dall'inizio di che cosa stiamo parlando.

Razionalità è sinonimo di intelligibilità del mondo naturale e intelligibilità della vita degli uomini (società e storia). La razionalità è il presupposto per la conoscenza e per l'interazione con la natura (scienza e lavoro), ma è anche il presupposto di una governabilità sociale e politica secondo quei criteri di libertà e di autonomia nella condotta di vita, che sono l'altra faccia della razionalità. In questo modo si esprime (dovrebbe esprimersi) la dimensione pratica, performativa della razionalità, cioè quella che crea comportamenti non solo efficienti rispetto allo scopo che di volta in volta ci si propone, ma anche eticamente «giusti» o «buoni». La forma politica di tutto questo è la democrazia.

Quella che abbiamo ora delineato è evidentemente una definizione ideale ed esigente di un modello di razionalità la cui realizzazione mostra carenze e inadempienze impressionanti. Ma per il momento, in via preliminare, è importante che ci soffermiamo sui criteri ideali generali della razionalità, che rimane spesso un

presupposto non detto nell'analisi di molti studiosi, come se tali criteri fossero autoevidenti, senza bisogno che vengano criticamente e riflessivamente articolati¹¹.

Riflettiamo, dunque, sulla razionalità in generale, cominciando a chiarire alcuni equivoci. Il primo equivoco consiste nel ritenere che la razionalità e il razionalismo, diventati discipline intellettuali e stili di vita, siano una sorta di metodismo avalutativo, formalistico, indifferente a quelli che correntemente vengono chiamati «i valori» o i «vissuti». Secondo questa opinione, la razionalità sarebbe, quindi, sostanzialmente sempre formale, strumentale, incapace cioè di creare e trasmettere «valori» che danno senso al vivere privato e collettivo. Si tratta di una visione sbagliata del razionalismo il quale, al contrario, riconosce e fa propria la pluralità dei valori, ne certifica la loro irriducibilità e incommensurabilità, che è causa di tensioni e di contrasti. La razionalità, lavorando nel mondo della vita, lungi dall'esprimere un vuoto di contenuti valoriali, fa, invece, ordine tra essi. Non azzera ma tiene conto («si dà ragione») del contrasto dei valori presenti nel mondo della vita. Questo vale anche per la razionalità della politica che deve fare i conti con valori che esprimono sia interessi materiali che esigenze di identità.

Il secondo equivoco – di segno diverso – ritiene che i criteri della razionalità debbano essere dettati, se non costruiti, sui criteri che guidano le scienze moderne. Non c'è dubbio che la razionalità dell'età moderna è debitrice all'intelligibilità dell'universo quale si è determinata dai metodi della scienza e delle sue leggi – cominciando dalla fisica newtoniana arrivando sino alle neurobiologie contemporanee, passando attraverso la teoria dell'evoluzione. Ma la modernità stessa, sin dal suo inizio, ha prodotto e giustificato la coesistenza di una scienza della natura e di una scienza morale o dello spirito. Sulla scia di questa antica distinzione il pensiero occidentale ne ha prodotte una lunga trafila: razionalità formale vs. razionalità sostanziale, razionalità rispetto allo scopo vs. razionalità rispetto al valore, razionalità strategica e razionalità comunicativa, polarità logos e mythos (cfr. *infra*, pp. 176 sgg.).

In definitiva, razionalità significa che nessun dato di fatto, evento o comportamento si sottrae, in linea di principio, alla conoscenza e alla possibilità di motivare i criteri di azione. Questa rivendicazione di intelligibilità, governabilità e scientificità non ha nulla di arrogante o di demoniaco, come, invece, denunciano i chierici di ogni religione, che rivelano un terzo equivoco. Non si tratta, infatti, di un delirio di onniscienza e onnipotenza ma semplicemente dell'attitudine mentale che Weber chiamava «intellettualizzazione» del mondo, a cui corrisponde il suo «disincantamento» che culmina negli approcci sistematici della scienza e della filosofia post-metafisica¹². Senza dimenticare che la razionalità, di cui stiamo parlando, implica sempre la consapevolezza della fragilità degli uomini che sono fatti di «legno storto», per dirla con le parole di Immanuel Kant, e capaci di grande malvagità.

Queste considerazioni sono in sintonia con l'idea di ragione dell'illuminismo moderno, i cui valori di riferimento sono la libertà e una autonoma condotta di vita nella ricerca della «felicità», con una critica e autocritica che si esprimono anche nell'«esame libero e pubblico» della ragione¹³. La razionalità – questo è un altro punto qualificante della nostra riflessione – si esprime inoltre nell'esercizio della «ragione pubblica» che collega la prestazione della scienza alla convivenza civile e alle regole della politica. La scienza, infatti, è un'attività che si svolge anche nell'ambito della «sfera pubblica» rispondendo a criteri comunicativi e linguistici non riducibili semplicemente ai protocolli di laboratorio. All'impresa scientifica la «ragione pubblica» chiede che – nel rispetto dei suoi criteri di ricerca – formuli argomenti che possano essere compresi e condivisi virtualmente da tutti.

Con queste affermazioni introduciamo elementi importanti che sono assenti nel «razionalismo occidentale» di Weber. Per lui, infatti, non c'era posto per una ideale «società civile», per una «opinione pubblica critica», per una «ragione pubblica», per una «democrazia mediatica» o per una «razionalità comunicativa» in nessuno dei significati che oggi diamo a queste espressioni. La sua preoccupazione dominante era quella di cogliere il razionalismo

occidentale nel principio della funzionalità-allo-scopo, del calcolo, della omologia tra ratio e controllo, applicata ai processi mentali, ai sistemi economici capitalistici, ai regimi politici, anche se nella sua riflessione c'era posto per «sfere della vita» che creano dinamismo e tensione tra razionale e irrazionale. Su queste basi ha elaborato le sue tesi sul «significato e validità universali» della razionalità occidentale¹⁴.

Noi oggi siamo riluttanti a parlare di «validità universale», anche se non è chiaro se lo facciamo per convinzione o per non scontrarci con la contestazione di chi non appartiene o non si identifica con l'Occidente. Ma se «valido universalmente» significa «condivisibile da tutte le culture», la contestazione (da parte dei non-occidentali) della presunzione occidentale di essere la sola cultura universalistica deve pur sempre esprimersi tramite un processo di discussione e di comunicazione che presuppone forme di comunicazione e di condivisione universalistica. Altrimenti non si riuscirebbe neppure a discutere. Ci sono autori non-occidentali, formati nelle università americane o europee, magari attivi lì come docenti, che accusano l'Occidente di non capirli nel momento stesso in cui loro stessi, per farsi capire, devono usare il linguaggio e i costrutti mentali che hanno appreso dagli occidentali (non sempre dai più critici). Senza dimenticare che la rettifica dei concetti e dei paradigmi tradizionali dell'universalismo, della modernità e del secolarismo con quelli della post-modernità, del post-secolarismo, della pluralità conflittuale delle civiltà e delle religioni e del multiculturalismo è stata prodotta in Occidente.

Intanto, il circuito tra razionalismo, modernità e secolarismo si è infranto, e i loro spezzoni si ricompattano in modo differente, talvolta sorprendente (come vedremo nei cap. III e IV dedicati alle contestazioni dell'Occidente e alla ripresa della cultura islamica). L'Occidente ha prodotto ed esportato non solo le tecnologie materiali e le armi con le quali viene minacciato dall'esterno, ma anche gli argomenti e i motivi, intellettuali e spirituali, con i quali viene contestato. Ha creato e trasmesso non solo razionalismo ma anche irrazionalismo, non solo illuminismo ma anche anti-illuminismo. Ha forgiato gli strumenti e gli argomenti per la propria

autocritica. Ma tutto questo, lungi dal considerarsi come «distruzione della ragione», è un segno paradossale della sua vitalità. In fondo, la forza dell'Occidente è sempre (stata) la sua capacità autocritica.

Il moderno occidentale e il moderno islamico

Riprendiamo la riflessione sul concetto di modernità. Per i classici del razionalismo occidentale era ovvio che questo rappresentasse e coincidesse con la modernità. Oggi non è più così: non esiste più un nesso necessario e biunivoco tra razionalismo occidentale e modernità.

Certo, in qualunque parte del mondo, per qualunque società che si vuole «moderna» rimangono insostituibili i criteri della razionalità e della razionalizzazione presi dall'Occidente. Essi si traducono nei criteri della metodicità, del calcolo, del controllo, della funzionalità, della disciplina mentale e comportamentale, indispensabili per definire gli standard di efficienza dell'economia, dell'istituzione amministrativo-burocratica e, per taluni aspetti, anche dell'ordinamento politico. È la modernità tout court quella a cui nessuna società e cultura intendono rinunciare, ma questa modernità non ritiene di doversi qualificare come occidentale. Le società che si confrontano con l'Occidente, e lo sfidano, adottano le pratiche di razionalità/razionalizzazione attinte dalle sue esperienze storiche, pur essendo più che mai decise a mantenere, anzi a riaffermare polemicamente, la propria peculiare identità culturale, che spesso è tutt'uno con quella religiosa. Parlano di «modernità cinese» o «modernità islamica», dando al moderno, un tempo sinonimo di occidentale, il loro nome proprio.

Per capire tutto questo occorre partire da quello che oggi viene retrospettivamente chiamato il «moderno classico occidentale».

Esso è caratterizzato sotto il profilo economico da una produzione industriale altamente razionalizzata, da complesse infrastrutture tecniche e da una elevata quota di attività burocratico-

amministrative erogatrici di servizi, mentre l'attività di produzione dei mezzi di sussistenza primari viene svolta da un gruppo sempre più ridotto ma efficiente di agricoltori. Sotto il profilo sociale, le caratteristiche del moderno sono la divisione del lavoro, il lavoro disciplinato, dipendente dal salario e dallo stipendio, la vita in un ambiente urbanizzato, l'estensione delle opportunità e delle aspirazioni di formazione culturale. Sotto il profilo culturale nel moderno dominano i prodotti offerti dai mezzi di comunicazione di massa. I vincoli con l'estetica tradizionale, nel campo della costruzione, della visione e della creazione si allentano a favore di uno sperimentalismo e progettualismo che non si dà più limiti formali. Sotto il profilo intellettuale assistiamo al trionfo della razionalità occidentale sia nei processi di pianificazione sociale sia nelle applicazioni pratiche delle scienze naturali e nella dinamica endogena della democrazia. Ma di pari passo con tutto questo cresce la messa in discussione scettica, da parte della critica sociale e culturale, delle conquiste raggiunte¹⁵.

Questo «moderno» viene definito «classico occidentale». Per le altre società che non vogliono rinunciare ad essere considerate moderne pur mantenendo i loro connotati culturali originari, il moderno si presenta come «alternativo», «plurimo» o «ibrido». Non è più visto come una rincorsa imitativa o il raggiungimento o il sorpasso dell'Occidente, ma caso mai come un «adattamento creativo» ad esso. Molti importanti indicatori che hanno contrassegnato l'Occidente (non soltanto quelli di ordine strettamente tecnico-economico o dell'*habitus* scientifico) si riplasmano, o si ritagliano su misura, in base a quello che occidentale non è. È il «moderno ibrido», tipico di molti paesi, persino i più radicali nella loro aggressività anti-occidentale come l'Iran, dove il feroce anacronismo del potere politico ierocratico (di stampo assolutamente pre-moderno) coesiste con tratti modernizzanti non solo nella struttura economica e nello sviluppo tecnologico (compresa la produzione del nucleare) ma nella società stessa, in particolare nelle forme della comunicazione e persino della contestazione pubblica. Con argomenti altrettanto plausibili si parla di «modernità ibrida alla turca» che, disgregando gli indicatori

tradizionali¹⁶, presenta il moderno non come un paradigma vincolante ma come una «grande narrazione» o «meta-narrazione» con cui l'Occidente si racconta alle altre culture.

Il confronto, anche polemico, in atto oggi tra civiltà islamica e Occidente non si lascia decifrare, quindi, con le categorie di moderno/non moderno all'occidentale, ma appunto con la loro ibridazione, anche e soprattutto per quanto riguarda la dimensione religiosa/secolare o laica. Prendiamo come esempio il tanto discusso velo islamico: lo chador è un segno religioso di tradizione islamica, qualificato sino a ieri come non moderno, ma che oggi, invece, può esibirsi come moderno, paradossalmente proprio quando è portato in Europa. È diventato moderno in quanto segno di una identità femminile che si colloca in bilico tra l'accettazione di un ruolo sociale e familiare tradizionale (presuntivamente subalterno) e l'affermazione di una differenza (religiosa) identitaria specifica rispetto a quella della donna occidentale. Ma la donna con il velo e il cellulare (o che in Arabia Saudita sfida la legge guidando l'automobile) è semplicemente una donna musulmana di oggi. Lo è diventata nel senso che deve gestire, ed è in grado di farlo, molti significati e ruoli sociali, familiari, religiosi ed estetici (implicitamente erotici) che si sovrappongono fra loro e sono anche apparentemente confliggenti secondo le tradizioni sia del paese d'origine sia della cultura occidentale d'arrivo. Che cosa c'è di più modernamente «occidentale» della «emergenza della soggettività delle donne musulmane» di cui parlano le studiose più qualificate dell'Islam? Anche se si arriva alla boutique berlinese per sole donne musulmane che esibisce in vetrina versetti del Corano per legittimare la religiosità del velo all'ultima moda. Quando nelle città europee ci si trova davanti ad un McDonald halal o a una Mecca Cola il sociologo si chiede: «chi ha vinto? La shari'a o il fast food?». In realtà è una domanda mal posta. L'Islam «moderno» e/o «europeo» combina di fatto ciò che all'osservatore occidentale appare incompatibile semplicemente perché non corrisponde all'idea che lui si è fatto della «integrazione» modernizzante dell'immigrato.

Naturalmente l'Islam ha anche un'altra faccia: basti pensare a

quando in Afghanistan o in Iraq o in Pakistan giovani donne islamiche che protestano contro l'introduzione di leggi umilianti per la condizione femminile, vengono insultate da altre donne islamiche con l'appellativo di «cagne dell'Occidente». Questa immagine laida dell'Occidente non è usata da qualche minoranza fanatica ma è condivisa più o meno palesemente da milioni di uomini e donne nel mondo musulmano.

Questa ostilità verso l'Occidente è profondamente radicata e trae le sue giustificazioni anche dalla religione islamica, o meglio nell'interpretazione dominante della religione islamica. Proprio contro questa interpretazione è rivolta una vivace riflessione critica di alcuni degli esponenti del «nuovo Islam»; riflessione che non va letta come avvicinamento alla secolarizzazione occidentale, bensì come una ri-contestualizzazione storica della tradizione religiosa dell'Islam stesso, ovvero la sua storicizzazione¹⁷.

Qual è il posto della politica in tutto questo? I sommovimenti spontanei del mondo arabo musulmano mostrano la latenza di grandi attese di rinnovamento che qualifichiamo come «democratici». Ma questa rischia di essere una lettura sbagliata. I commentatori occidentali non sembrano in grado di identificare con precisione la consistenza, la direzione e il punto d'approdo politico e culturale di questi movimenti. Oltretutto è diversissima la situazione in Tunisia, in Egitto, in Siria, per tacere della Libia. Ma i commenti occidentali rischiano di proiettare sul mondo arabo schemi inadeguati. In realtà siamo davanti all'enigma di una spontaneità della protesta per i diritti e per la libertà in assenza di una radicata cultura dei diritti e di una adeguata esperienza democratica. Non sappiamo come e quando si incontreranno la società civile e la democrazia politica – senza dimenticare che questi sono concetti occidentali.

L'enigma più grande rimane il profondo radicamento popolare dell'Islam. Tra l'altro, non possiamo verificare se e come siano diffusi i discorsi dei rappresentanti della «riforma islamica» presenti in ristrette élites più acculturate. Un punto però è certo: il doppio rinnovamento civile-politico e religioso (che al momento sembrano procedere in parallelo senza intrecciarsi) non sarà né una

importazione né una imitazione dell'Occidente, ma neppure una frontale contrapposizione ad esso, sotto il segno del radicalismo islamista. Sarà invece un rinnovamento che vorrà mantenere un legame positivo con la tradizione islamica, instaurando nel contempo un rapporto paritario con l'Occidente. Non è facile cogliere la logica («la razionalità») di questo processo tra continuità e discontinuità che, sul piano concettuale mette in gioco, anzi spiazza, i fenomeni che noi occidentali cataloghiamo convenzionalmente come società civile, modernizzazione politica, secolarizzazione.

La secolarizzazione e le sue conseguenze

La prima (e più frequente) accusa all'Occidente da parte dei suoi nemici è il suo secolarismo, anche se diversamente definito e connotato. In effetti, secondo la classica lezione weberiana, il processo di razionalizzazione e intellettualizzazione occidentale del mondo ha come componente essenziale il «disincantamento» (Entzauberung) prodotto dallo sviluppo delle scienze, che alla fine porta ad «un tempo senza Dio e senza profeti». Oggi si preferisce parlare di secolarizzazione dando a questa espressione significati e contenuti più complessi. Tra l'altro, si sostiene che molti autori della scienza sociale e politica europea del Novecento si siano sbagliati nel prevedere la sostanziale estinzione o emarginazione della religione. Per la verità, l'atteggiamento di Weber è stato più articolato¹⁸. Nonostante il suo agnosticismo, infatti, ha sempre considerato l'esperienza religiosa una «sfera vitale», profonda e decisiva (a fianco di quella erotica), nel contrasto insuperabile e irrisolto tra «razionale» e «irrazionale».

Naturalmente il razionalismo può condurre all'ateismo in senso stretto, considerato dai credenti un disvalore assoluto, pur essendoci, su questo punto, opinioni e giudizi divergenti, come quella del noto filosofo credente canadese Charles Taylor che, nel suo libro *L'età secolare*, si chiede «se bisogna conferire un marcato privilegio a un ordine di vita cristiano storicamente radicato, vuoi

nel passato vuoi nel presente, oppure se si deve rifiutare a qualsiasi ordine di valore lo status di paradigma»¹⁹. In altre parole, si chiede se al modo di vivere religioso cristiano deve essere riconosciuta una capacità esemplare di produrre valori, oppure se nessun ordine di valore può pretendere come tale «lo status di paradigma». Questa affermazione, fatta da un filosofo che si dichiara cattolico, viene sospettata dai nostrani «fiutatori di relativismo» come espressione particolarmente subdola di relativismo. Ma Taylor protesta di non essere affatto relativista. Semplicemente riconosce non solo la legittimità etica del non credere ma anche la sua plausibilità intellettuale. Per lui la fede non si fonda su motivi conoscitivi/teoretici, ma esprime un'esperienza di vita. Convinzioni analoghe si trovano tra i non credenti che, pur considerando la fede un atteggiamento «irrazionale», ne apprezzano il carattere «vitale»: tra gli autori da noi considerati ci sono il già ricordato Max Weber e Ludwig Wittgenstein.

Oggi assistiamo però ad un fenomeno diverso, spesso chiamato «il ritorno pubblico della religione». La proclamata riscoperta delle radici cristiane occidentali è segno di un'inversione del processo di secolarizzazione inteso o frainteso come progressiva estinzione della religione? L'Occidente, in particolare l'Europa, sta forse correggendo il suo «peccato di razionalismo»? Ma si tratta di un autentico risveglio di fede oppure l'attuale richiamo al cristianesimo funziona in Occidente semplicemente come identikit socio-culturale nella competizione del mercato mondiale delle religioni e delle culture, in particolare nei confronti dell'Islam che preme di nuovo ai confini geografici e culturali dell'Europa?

In Occidente, in Europa soprattutto, le chiese e le religioni godono oggi di una deferenza pubblica, surrogato (forse) di un'effettiva nuova intensità di comportamento religioso. Nel caso italiano si può parlare persino di surrogato di «religione civile» da parte della religione-di-chiesa basato sull'equivoco di misurare i criteri dell'etica pubblica sulle indicazioni della dottrina della Chiesa (senza preoccuparsi dell'effettiva adesione ad essa dei comportamenti dei cittadini che si dichiarano credenti). Ma ciò che colpisce maggiormente è l'impoverimento teologico della

comunicazione religiosa, tutta assorbita dalla preoccupazione per «i valori», a loro volta monopolizzati dai temi della «vita» e della «famiglia naturale», sostenuti e trattati con fragili argomentazioni teologiche. I temi «valoriali» di oggi, infatti, faticano ad essere articolati secondo le verità dogmatiche che hanno fondato teologicamente il cristianesimo (rivelazione, salvezza, incarnazione, redenzione). Sono trattati come discorsi «antropologici» sostitutivi di quelli teologici in senso proprio. Se è così, allora quella che viene definita età post-secolare, salutata come smentita della secolarizzazione, ne è in realtà una variante²⁰.

Ma le difficoltà più serie che oggi incontra la religione riguardano le problematiche sollevate dalle scienze, in modo specifico dalla scienza dell'uomo-natura, rappresentata soprattutto dalla teoria dell'evoluzione di matrice darwiniana in tutti i suoi sviluppi disciplinari, in particolare nelle neuroscienze. In quest'ottica la natura, di cui l'uomo è parte, non ha l'evidenza di una ben disegnata e programmata creazione divina ma neppure quella di un prodotto di cieco vitalismo in corsa verso il nulla. La natura, di cui l'uomo è parte, si configura come un universo fatto di necessità, contingenze, possibilità, opportunità. Negare che sia scientificamente evidente o dimostrabile un finalismo intrinseco al processo evolutivo dell'universo che assegni un posto privilegiato all'uomo, alla sua presunta eccezionalità spirituale, non vuol dire finire automaticamente in un vetero-materialismo, magari oggi in una sofisticata versione neurologica.

Nella nostra cultura questa problematica è (stata) storicamente associata all'idea di Dio visto come creatore, reggitore e legislatore dell'universo, e quindi alla rivendicazione da parte della religione di essere l'interprete autorevole e autorizzata dei temi riguardanti la natura umana, in particolare le sue norme morali. Nell'ottica qui sostenuta invece la questione della natura, la questione di Dio e la questione delle norme etiche sono separate. La triade metafisica classica – Dio, mondo, uomo – si è spezzata rendendo problematica la relazione reciproca tra loro. Per quanto riguarda i comportamenti morali, l'unico criterio-guida è quello sostenibile e argomentabile in termini razionali immanenti che

prescindono da riferimenti trascendenti mentre mantengono un rapporto critico con la scienza.

Che in questo modo si neghi in assoluto un qualunque spazio per Dio, come lamentano in continuazione gli uomini di Chiesa, è una questione mal posta e tutta da discutere. Il vero punto è che da nessuna parte oggi si vede un pensiero teologico che sia in grado di affrontare in modo convincente la questione dell'evoluzione.

La contingenza del mondo e dell'uomo con cui si confronta la scienza dell'uomo-natura nel quadro dell'evoluzione non è l'altra faccia (il calco logicamente necessario) del concetto di assoluto, di cui trattano la filosofia o la teologia, ma è un insieme di indicatori concreti, scientificamente accertabili. L'universo, insomma, non appare alla scienza contraddistinto da un telos ontologicamente determinato, garantito da un Dio (di fatto inconsciamente concepito in modo antropomorfo), ma da situazioni evolutive interrotte, interrompibili, dirottabili. Di questo processo l'uomo è parte passiva e attiva, quando, tramite il sapere scientifico, oggi in particolare con la bioingegneria, gli imprime una nuova mutazione.

In questo contesto le norme che guidano (o dovrebbero guidare) l'uomo-natura non sono il sottoprodotto di un qualche processo biologico o neuronale, non sono iscritte di necessità in una qualche natura-physis, né sono direttamente dettate da un Legislatore onnipotente, onnisciente, benevolo e nel contempo giudice severo. Le norme morali sono il risultato di un lungo e controverso processo di incivilimento.

La sostanza dell'etica laica non ha altro punto d'appoggio se non l'autonomia della ragionevolezza umana, ben consapevole di tutti i suoi limiti. Quando si tratta dell'etica pubblica questo criterio deve valere (dovrebbe valere) anche per l'uomo e per la donna religiosi, secondo il principio *etsi deus non daretur*. Come cercherò di mostrare (nel cap. V), questa non è una dichiarazione sull'esistenza o meno di Dio, né una pretesa irricevibile per coloro che si definiscono credenti, ma è il principio generale che consente quella laicità pubblica che gli stessi credenti, in quanto cittadini, affermano di voler praticare nella vita politica.

In questa prospettiva può essere recuperato il concetto

tradizionale di persona umana che si costruisce come soggetto morale, titolare di diritti e doveri, dotato di requisiti indispensabili per qualificare la sua specificità naturale: intenzionalità, autonomia, capacità razionale e argomentativa. Si tratta – in una parola – delle componenti di quella che tradizionalmente si chiama libertà. Ma queste componenti sono dimostrabili solo controfattualmente, cioè nel senso che, se vengono negate, si dissolve quello che chiamiamo essere umano.

Capitolo secondo

L'Occidente diviso e divisivo

La geografia variabile dell'Occidente

Tutti – studiosi, pubblicisti, politici, gente comune – sono convinti di sapere che cosa sia l'Occidente. Ma quando si chiede loro di dare una definizione precisa al riguardo, vengono fuori affermazioni e valutazioni tra le più disparate, siano esse elogiative o denigratorie. Valori e culture, storia e geografia, istituzioni e sistemi socio-economici si intrecciano producendo immagini tra loro divergenti in quadri valutativi spesso tra loro incompatibili. Non è facile muoversi tra ciò che accomuna e ciò che separa gli occidentali al loro interno a cominciare dallo stesso proclamato quadro valoriale. «Occidente diviso» o «Occidente contro Occidente» sono espressioni che hanno goduto di una grande fortuna pubblicistica anni fa in occasione delle polemiche innescate dalla guerra americana contro l'Iraq (2003) sotto la presidenza di George W. Bush, disapprovata apertamente da importanti nazioni europee¹. Negli anni successivi quel dissidio si è composto, ma dopo la breve infatuazione per la nuova presidenza di Barack Obama, sono riemerse le ragioni di fondo delle sottili divisioni interne all'Occidente, spostandosi dallo specifico contenzioso sugli interventi militari ad altri settori.

Ma facciamo un passo indietro tentando un profilo dell'Occidente dal punto di vista della sua geografia storica. In lunghissima prospettiva, con riferimento alle «radici» non solo ebraico-cristiane ma anche e soprattutto greco-romane, il luogo d'origine dell'Occidente si colloca innanzitutto nel bacino mediterraneo, con un graduale spostamento di baricentro verso occidente, per risalire il continente europeo, sempre più verso nord.

La prima enunciazione ufficiale della separazione tra Oriente e Occidente può considerarsi quella della tarda romanità con la costituzione dei due imperi d'Occidente e d'Oriente, destinati ad avere vita politico-culturale separata per molti secoli. Da allora l'Occidente è diventato sempre più sinonimo di Europa, per poi dilatarsi, con l'età moderna, oltre l'Atlantico: oggi l'Occidente geografico e geopolitico comprende l'Europa e gli Stati Uniti, ed è definito anche come area atlantica². Ma ben al di là di questo orizzonte geografico, le vicende storico-politiche che l'hanno accompagnata, con la diversità delle mentalità e dei comportamenti che le caratterizza sino ai nostri giorni, sollevano l'interrogativo se si tratti davvero di uno stesso Occidente oppure di due: l'Occidente-Europa e l'Occidente-America. Questo interrogativo non trova una risposta esauriente. A meno di affermare che l'Occidente vive proprio della differenza, se non della tensione, tra i due nuclei o poli che lo costituiscono storicamente.

D'altro lato, se consideriamo la geografia del continente europeo dall'Atlantico agli Urali, dobbiamo prendere atto che essa comprende aree e regioni che non si percepiscono propriamente parte dell'Occidente, pur imitandone modelli di consumo e costumi di vita. In primo piano c'è la Russia (insieme con le nazioni ad essa strettamente limitrofe) che, per le sue continue e intense interazioni politiche e culturali, è parte sostanziale della storia europea, ma di fatto non si identifica mai come «Occidente». Non a caso oggi la Russia fa parte del gruppo delle grandi nazioni «non occidentali», insieme a Brasile, India e Cina (i cosiddetti Bric), che negli organismi internazionali svolgono apertamente un ruolo autonomo se non competitivo.

I confini orientali del continente europeo sono stati segnati culturalmente per secoli dalla separazione tra la religione ortodossa e la religione cattolica e/o riformata; verso sud i confini sono stati determinati di volta in volta dall'espansione e dalla ritirata dell'impero ottomano. Mentre, dal punto di vista linguistico, le frontiere sono state segnate dalle lingue non romaniche e non germaniche, cioè dalle lingue slave. Entro queste coordinate si sono, quindi, politicamente affermati ad oriente l'impero russo, poi

sovietico e, a sud, l'impero ottomano e gli Stati balcanici che gli sono succeduti.

Detto questo, non si può sottovalutare il fatto che dopo il 1945 nell'Europa (centro)orientale si è creato un nuovo «Oriente» politicamente connotato dal comunismo militarmente minaccioso e antagonista che ha funzionato come potente rafforzamento dell'identità politica dell'Occidente. Il periodo della guerra fredda ha riforgiato e reinventato il contrasto Occidente-Oriente (liberal-democratico il primo, comunista totalitario il secondo), riprendendolo dalla metà del Novecento, cioè immediatamente dopo l'antagonismo tra Occidente e Germania, durato con varia intensità dalla fine del XIX secolo sino alla metà del XX secolo (cfr. *infra*, pp. 49 sgg.). Grazie a questo duplice confronto l'Occidente stesso si è configurato e rafforzato come costrutto politico-polemico («il mondo libero»).

Alla lunga, l'effetto più importante della creazione di questo nuovo antagonismo Occidente-Oriente nella guerra fredda è stato il ruolo sempre più importante svolto dall'America nel definire i nuovi tratti dell'Occidente rispetto a quelli più tradizionali europei, soprattutto nell'incarnare, praticamente in esclusiva, la dimensione massima del potenziale militare (innanzitutto nucleare) che ha connotato la guerra fredda. È questa l'eredità più importante di quel ciclo: quando si parla di Occidente come potenza militare si intende quasi esclusivamente l'America, anche se tecnicamente esiste l'organismo plurinazionale della Nato.

Nelle fasi della sua lenta costruzione, l'Europa politica del secondo dopoguerra ha incluso man mano nazioni di lingua non romanica, non germanica e di religione non cristiana. C'è voluto poco, infatti, che dopo la caduta del Muro di Berlino e la fine del comunismo entrassero a farne parte anche le nazioni centro-orientali che, prima della loro sovietizzazione, erano identificate più propriamente come Mitteleuropa, e le piccole nazioni baltiche³.

Più complicato risulta invece il rapporto con la Turchia, una nazione che per ragioni geopolitiche e storiche ha avuto strette relazioni con l'Europa, ma che è stata percepita come culturalmente «altra». Le lunghe, faticose e inconcludenti trattative per la sua

entrata a pieno titolo nell'Unione europea non hanno mai chiarito se le resistenze di alcuni Stati europei sono dettate da fondati dubbi sulla solidità democratica della Turchia o su pregiudiziali di carattere religioso-culturale, per il fatto che il governo turco intende mantenere una sua identità islamica. Questa situazione ha avuto come risultato quello di spingere la Turchia a ricercare una propria posizione autonoma tra Europa e mondo arabo. Pare che questa operazione funzioni. Come solido aggancio all'Occidente resta l'alleanza militare della Nato, di cui la Turchia è membro strategicamente insostituibile. In questo caso, la logica geopolitica e militare prevale senz'altro su quella culturale.

Geopolitica e Occidente

La geopolitica è l'ottica attraverso cui l'Occidente «pensa il mondo». Riprendo liberamente questa espressione⁴, per intendere la geopolitica come una disciplina scientifica che non ha più la pretesa di offrire una grande sistemazione teorica del mondo (magari al servizio di interessi nazionali come aveva fatto sino agli anni Quaranta la vecchia geopolitica). Oggi il concetto di geopolitica gode di un successo così vasto che rischia di perdere ogni significato univoco. Occorre distinguere due facce: la geopolitica come azione politica effettivamente svolta dai governi – che un tempo si sarebbe chiamata semplicemente politica estera – e la geopolitica come riflessione scientifica su questa azione.

La geopolitica in questo secondo senso è la disposizione degli studiosi e degli analisti a studiare criticamente gli interessi nazionali di un paese o di una comunità politica, come quella europea, nelle loro proiezioni internazionali, intenzionali o meno, a ponderarne tutte le componenti e le conseguenze, a focalizzare i nessi tra locale e planetario, a studiare la rilevanza dei confini geografici e culturali nell'età della globalizzazione, a prendere sul serio le tensioni e le rivendicazioni regionali o regionalistiche. Questo approccio è sensibile al riemergere dei sentimenti nazionali e nazionalistici e, più in generale, alle rivendicazioni identitarie

collettive.

Gli studiosi di geopolitica coltivano anche un atteggiamento realistico nei riguardi delle guerre e dei conflitti armati, considerati non solo come eventi di fatto ineliminabili, ma anche come possibili risorse e strumenti efficaci e gestibili, per l'ottenimento di determinati obiettivi, purché «strategicamente razionali» e non in contraddizione con i «valori occidentali»⁵.

È attraverso questa visuale critica che gli analisti mettono a fuoco la geopolitica effettivamente praticata dagli Stati nella difesa e nella promozione dei loro interessi nazionali, sia nelle aree geografiche prossime sia in quelle lontane dal loro territorio. Gli analisti possono, naturalmente, denunciare l'eventuale assenza di una geopolitica, o l'equivoco per cui essa risponde soltanto ad una logica di potere, o se è troppo strettamente congruente con gli interessi particolari delle imprese economiche. La geopolitica così praticata può diventare sinonimo di politica di potenza («imperialismo») o ridursi a geoeconomia.

Questa problematica acquista particolare rilievo se è vista nell'ottica dello sviluppo del capitalismo senza il quale non ci sarebbe l'Occidente moderno e il suo razionalismo. Il capitalismo moderno si è concepito (weberianamente) come impresa di acquisizione di ricchezza e di profitto di natura diversa rispetto alle altre imprese di profitto economico premoderno, perché basata sull'organizzazione razionale del lavoro. Secondo questa interpretazione, il profitto è ottenuto tramite congiunture del mercato e non in forza di particolari opportunità politiche o comportamenti predatori, anche se questi ultimi non sono mancati nella storia dell'Occidente.

Naturalmente oggi siamo del tutto disincantati di fronte a questa prospettiva. La geopolitica è diventata così una variabile attiva nello sviluppo del capitalismo. La globalizzazione e la crescente finanziarizzazione del capitale hanno pesantemente ridimensionato la weberiana «organizzazione razionale dell'industria orientata secondo le congiunture del mercato e non secondo probabilità politiche o irrazionalmente speculative». Il capitalismo, identificato come «disciplinamento e razionale

temperamento dell'impulso irrazionale speculativo», non è più il tratto qualificante delle grandi imprese multinazionali, per tacere del sistema finanziario come tale che sembra aver abbandonato ogni criterio di ragionevolezza. Le convulsioni di un capitalismo finanziario sregolato, testimoniate dalla crisi finanziaria di questi anni, falsificano definitivamente il mito della sua benefica autosufficienza razionale. E non parliamo del nesso originario tra «spirito del capitalismo ed etica protestante» che lo stesso Weber considerava già esaurito nella sua forza performativa. Con l'immagine della «gabbia d'acciaio» lui riteneva d'avere individuato l'esito paralizzante del sistema capitalistico del suo tempo, ma non immaginava le fenomenologie cui noi oggi assistiamo. Il mercato, quintessenza del razionalismo capitalistico, che con la sua espansione globale ha ampiamente superato i confini dell'Occidente storico, delineati sopra, rischia oggi di perdere ogni razionalità senza che i suoi operatori se ne rendano conto o se ne curino. La geopolitica è coinvolta in questo processo in entrambe le dimensioni su menzionate. Gli Stati nazionali e gli organismi pluristatali, infatti, nel perseguimento dei loro interessi devono praticare una loro geopolitica facendo i conti con i fenomeni descritti.

Quanto alla geopolitica intesa come disciplina, essa non può certo respingere o criticare l'obiettivo legittimo degli Stati di acquisire mercati e fonti energetiche per la promozione dello sviluppo nazionale o di entrare nel circuito bancario-finanziario globale. Ma non deve rinunciare alla sua funzione critica. Non può inoltre assumere posizioni «anticapitalistiche» di principio contro il mercato finanziario internazionale, ma deve valutare accuratamente se l'azione dei governi nazionali e degli altri organismi internazionali contrastano efficacemente le pressioni speculative («irrazionali») o non ne sono invece vittime o addirittura complici. Non può infine accusare i governi di preoccuparsi di salvaguardare innanzitutto gli interessi delle loro nazioni, ma deve segnalare il pericolo che così facendo venga distrutta la rete di interessi comuni transnazionali che ha consentito e consente la tenuta degli stessi interessi nazionali.

Di fronte a questa complessa problematica non si può dire che l'Occidente abbia una geopolitica unitaria chiaramente identificabile. L'Occidente «pensa il mondo» in modo diviso e divisivo. Ma quel che è peggio, persino l'Europa si scopre a pensare se stessa in questo modo.

La fine precoce del «demos» europeo

È diventato luogo comune, soprattutto sulla bocca dei politici, definire enfaticamente l'Occidente come «una comunità di valori», eventualmente specificati come liberali o social-liberali. Quando si va in profondità, però, non si tarda a scoprire che i valori di libertà e democrazia sono intesi, istituzionalizzati e praticati in maniera significativamente diversa in America, in Europa e, persino, tra le singole nazioni europee.

Tentiamo di fare un po' di chiarezza. L'insieme dei valori che costituiscono l'ethos civico-politico occidentale trova il suo fondamento e il suo culmine nell'affermazione dei diritti fondamentali dell'uomo (diritti intangibili alla vita, alla libertà, alla integrità e alla dignità della persona) che si concretizzano nelle costituzioni democratiche e nelle pratiche istituzionali che li garantiscono. Va da sé che per dare sostanza alla vita democratica sono necessarie anche «virtù civiche» che comprendono la solidarietà tra cittadini, il senso della equità sociale, la partecipazione politica, oltre che atteggiamenti attivamente anti-razzisti e anti-discriminatori. Questo complesso di valori per affermarsi deve inoltre contare sull'esistenza di una «società civile» e di una «sfera pubblica critica» capace di esprimere tali valori.

Tutto questo – qui formulato in termini idealizzati – prende il nome di democrazia, cioè potere (kratos) di un demos o, per dirla nel linguaggio moderno, di un «popolo sovrano», soggetto collettivo solidale che stabilisce, eventualmente tramite i suoi rappresentanti, regole trasparenti, condivise, valide per tutti i cittadini. Si crea così una «comunità» (popolare o nazionale).

In questo senso in Occidente ci sono molti demoï, che hanno

gli stessi principi e valori anche se mantengono significative differenze sui modi di istituzionalizzarli e di interpretarli: basti pensare alle notevoli differenze esistenti non solo nelle costituzioni ma anche nelle norme riguardanti lo statuto della famiglia o lo spazio pubblico riservato alle manifestazioni del sentimento religioso nei diversi paesi europei.

A questo punto ci si chiede se questi valori e queste virtù, che dovrebbero essere presenti nelle democrazie nazionali singolarmente prese, trovino una realizzazione anche in una dimensione transnazionale, segnalando l'esistenza di un popolo/demos anche a questo livello, dando luogo ad un soggetto politico in senso proprio e specifico. Si può parlare di demos occidentale o, restringendo più realisticamente il quadro, si può parlare di demos europeo?

Sino a qualche anno fa questa poteva essere un'elegante questione da affidare – senza urgenza – all'analisi degli studiosi o alla retorica dei politici, mentre lentamente si costruivano le istituzioni virtualmente rappresentative di questo demos (il Parlamento europeo). Oggi l'Unione europea sta attraversando una fase che sembra falsificare questo processo: le istituzioni rappresentative del popolo europeo anziché essere soggetto attivo e unitario di politica sembrano diventare il palcoscenico di iniziative di alcuni governi nazionali che agiscono in modo influente sugli altri. Nei fatti e nei comportamenti, dunque, non esiste un demos europeo, ma esistono popoli/demos nazionali, allineati dietro ai loro governi.

Non rimane che chiederci se l'evidente assenza, oggi, di un demos europeo ne pregiudichi – in linea di principio – una possibile formazione domani. Nella teoria politica e nella storia politica quando si parla di demos nel suo specifico significato di «popolo come soggetto politico», lo si distingue da popolo/ethnos che si riferisce, invece, alla realtà sociologica, culturale, storica della popolazione, comprensiva della religione, della lingua, delle tradizioni ecc. Si tratta di una distinzione analitica importante e utile, anche se nella realtà non c'è demos senza ethnos, cioè non c'è popolo senza connotazioni socio-culturali etniche. Anzi – a ben

vedere – la nazione storica occidentale è la combinazione di questi elementi.

La nazione democratica in particolare si fonda sia sulle ragioni universalizzabili che portano al sistema istituzionale di valore generale, sia sul riconoscimento di radici storiche e di comuni matrici etno-culturali. Solo la sintesi tra il riconoscimento delle radici storiche e quello delle ragioni della convivenza democratica dà corpo alla «nazione dei cittadini» in senso occidentale.

La nazione occidentale è una costruzione sociale complicata e delicata, fatta non solo di istituzioni ma anche di vissuti e storie condivise, di consenso, manifesto e corrisposto, basato sulla reciprocità tra i cittadini. È un vincolo di cittadinanza motivata da lealtà e da memorie comuni. Soltanto attraverso questo intreccio di motivi e di legami si instaurano rapporti politici che possono dirsi democratici, e soltanto così si crea l'intelaiatura istituzionale democratica.

Le virtù civiche della lealtà costituzionale e della solidarietà sociale, tramite cui si legittima il potere statale democratico, non sono innate ma sono create e vanno ricreate continuamente. Questo processo non è, tuttavia, né garantito né irreversibile. Basta ricordare la stagione novecentesca dei nazionalismi europei, sorti in Italia e in Germania dal fallimento delle prime democrazie liberali: nazionalismi che hanno usato il concetto di nazione, intesa di fatto in modo regressivo, secondo il peggiore etnicismo di «sangue e suolo», per calpestare i diritti universalistici della cittadinanza democratica. Insomma, idealmente (o meglio ideal-tipicamente) demos ed ethnos hanno trovato la loro sintesi nelle nazioni occidentali solo quando hanno finalmente assunto forma democratica.

Almeno così è stato sino ad oggi. Recentemente, infatti, si assiste ad un processo dissolutivo di questa sintesi. Anche se la fenomenologia è complicata, in questo processo trovano sempre più posto pulsioni etnocentriche e regionaliste di settori particolaristi di popolazione che rivendicano, in modo spurio, lo status di «popolo», di demos, addirittura di «nazione», in polemica con la nazione

tradizionale. Rivendicano il diritto di stabilire una democrazia su misura, ritagliata su confini territoriali e secondo criteri socio-economici e culturali opportunistici e discriminatori, secondo il motto «democrazia sì, ma a casa mia e con chi voglio io». In questo modo la nazione democratica quale si è formata storicamente in Occidente, o meglio in Europa, rischia di sparire, lasciando spazio a etnodemocrazie regionali. Dal momento che l'appartenenza ad una nazione storica non è una impronta etnica indelebile, la nazione è virtualmente ritrattabile. Una nazione storica può, dunque, cessare di essere tale. Questo potrebbe essere forse il destino futuro dell'Italia, sotto l'urto del leghismo⁶.

È in questo contesto che si colloca la questione del demos europeo. Chi ne sottolinea polemicamente l'assenza di solito non si limita a registrare un dato di fatto, ma è convinto che non possa esserci in assoluto un demos europeo, cioè non può esserci una «nazione» europea in analogia a quella che si è formata nei singoli paesi storici. A sostegno di questa tesi si porta un argomento a prima vista persuasivo: la mancanza di una lingua comune che possa consentire una vera comunicazione tra i cittadini delle diverse nazioni democratiche e l'assenza anche di un'autentica opinione pubblica europea, che non sia la somma di quelle nazionali.

Eppure, a ben vedere, questo argomento è meno probante di quanto non sembri. Non c'è dubbio che l'assenza di una lingua comune sia un grave handicap per la comunicazione politica diretta tra cittadini che dovrebbe caratterizzare una comunità politica. Ed è anche vero che coloro che contribuiscono a formare l'opinione pubblica (giornalisti, pubblicisti, intellettuali) fanno ancora troppo poco per creare un'opinione europea transnazionale. Nella stampa quotidiana e periodica europea sono ancora troppo rari i contributi caratterizzati da «transnazionalizzazione dall'interno» che trasforma i media in «portali di vicendevoli traduzioni» nazionali, per dirla con Habermas. Ma considerare tutto questo come la prova della impossibilità in assoluto di un demos europeo significa rimanere subalterni alla forma tradizionale del demos, cioè quella di tipo nazionale convenzionale, rinunciando a priori a prospettive differenti, ad esempio, quelle di tipo federale o confederale,

possibili anche in presenza di un pluralismo linguistico⁷.

Ma in questi ultimi anni si è verificato un altro fenomeno che segnala la potenziale presenza di un «popolo europeo» che ha le stesse esigenze, le stesse capacità espressive al di là delle differenze linguistiche o ambientali. Le frequenti mobilitazioni e manifestazioni di protesta di massa che si susseguono in Europa con reciproco effetto imitativo (a partire da coloro che si sono autodefiniti indignados) esprimono un potenziale di valori comuni e di esigenze comuni di cittadinanza.

Se questo è vero, allora non è tanto il ripiegamento neo-nazionalistico o etnicista (la rivincita dell'ethnos), registrato da tutti gli osservatori, che dimostra l'impossibilità di un demos europeo. Questo è piuttosto l'effetto della incapacità dei governi nazionali e delle istituzioni comunitarie di offrire soluzioni efficienti che siano condivise da tutti senza far credere agli europei di essere già «una nazione», ma convincendoli almeno che una «comunità di valori e di cittadinanza» è possibile. È questa incapacità dei governi che soffoca il processo di formazione di un demos europeo che era ed è appena agli inizi. Sappiamo benissimo che non è un'impresa facile far quadrare efficienza economico-finanziaria e solidarietà comunitaria, ma l'importante è non scaricare sui cittadini le responsabilità che sono della politica.

Dov'è la sovranità in Europa?

Dov'è finita la sovranità in Europa? Dov'è la sede della legittimità decisionale, della competenza, della effettiva capacità risolutiva? Al momento sembra dividersi tra Bruxelles (le istituzioni dell'Unione), Francoforte (la Banca centrale europea) e Berlino (il governo tedesco). Ma in modo non trasparente, a conferma dello storico «labirinto delle istituzioni» europee⁸.

«Sovrano è chi decide sullo stato di eccezione». Questa perentoria sentenza è stata coniata da uno dei più controversi giuristi e politologi del secolo scorso, Carl Schmitt, con il sottinteso che le democrazie liberali non sanno decidere in casi di seria

emergenza. Che cosa direbbe oggi il politologo tedesco? Identificherebbe oggi uno «stato d'eccezione» in Europa? In questa Europa diventata insicura nei suoi apparati istituzionali, dove risiede la sovranità? Come si (con)divide tra centro e periferia? Prendiamo Berlino e Roma come due esempi limite. I tedeschi tengono ben ferma la loro sovranità nazionale e la fanno valere all'interno dell'istituzione europea grazie all'abilità e all'autorevolezza della cancelliera Angela Merkel. La sua strategia è chiara: la Germania si fa carico di far uscire l'Unione europea dalla crisi in corso a condizione che la politica monetaria e finanziaria degli Stati membri si rimodelli secondo criteri e norme che sono promosse sostanzialmente dalla Germania stessa. È la nuova formula dell'egemonia tedesca.

Per il suo peso oggettivo, economico e politico, la Germania ha una posizione determinante in Europa. È di fatto la nazione egemone dell'Unione anche se, cautelativamente e dimostrativamente, si appoggia alla Francia, dando informalmente vita al cosiddetto «direttorio». Ma è interessante notare come la classe dirigente tedesca prediliga una strategia di modifica dello status quo che si muove per linee interne. È vero che sempre più insistentemente parla della necessità di modificare i trattati. Ma lo fa senza toni ultimativi, almeno sino ad ora. Sembra proseguire la strategia gradualista, incrementale e funzionalista che ha caratterizzato le fasi storiche della costruzione europea.

Ma questa linea è davvero ancora possibile o è diventata una finzione che non risponde più alla realtà? Ritorna in gioco la questione della sovranità. La Germania può realizzare la sua strategia solo a fronte di una riduzione delle competenze dei singoli Stati in tema di politiche economiche e fiscali. Questo segna un'ulteriore sostanziosa limitazione della loro sovranità economica e fiscale rispetto ai trattati originari. La politica degli Stati membri sarà monitorata da organismi superiori (dalla stessa Banca centrale europea) che seguiranno criteri certamente da tutti condivisi, ma di fatto graditi alla Germania, e sotto la minaccia di severe sanzioni. In questo modo la Germania si trova riconfermata nella propria piena sovranità che è riluttante a vedere limitata. Inutile dire che

questa situazione suscita perplessità⁹. Ma è soltanto a questa condizione che la Germania sembra disposta ad accollarsi costi supplementari per salvare insieme con la moneta unica l'intera «costruzione» europea.

In questo contesto, l'Italia si trova in una posizione particolarmente difficile. La Carta costituzionale dichiara: «La sovranità appartiene al popolo, che la esercita nelle forme e nei limiti della Costituzione». In concreto: la esercita tramite il Parlamento. Il Parlamento italiano nel passato ha già acconsentito in nome dell'Europa o di altre cooperazioni internazionali a forme di riduzione della propria sovranità. Ma nel 2011 si sono verificati episodi che hanno drammatizzato la situazione facendo parlare di «commissariamento» dell'Italia stessa (la lettera pressante e circostanziata della Banca centrale europea, le richieste urgenti della Commissione di Bruxelles, le pressioni più o meno amichevoli dei partner europei). Anche se non siamo dinanzi allo schmittiano «caso d'eccezione», è un momento che richiede la messa in gioco di tutto ciò che resta della decisionalità sovrana italiana.

Capitolo terzo

Il moderno occidentale e le sue contestazioni

L'età assiale e la sua eredità per il moderno

Abbiamo parlato dell'età assiale come matrice profonda dell'Occidente. L'espressione *Achsenzeit*, «tempo o età assiale», è stata coniata da Karl Jaspers nel 1949 nel suo lavoro *Origine e senso della storia*, rimanendo tuttavia marginale per alcuni decenni, finché non ha suscitato recentemente una nuova, intensa attenzione nelle discipline storiche e antropologiche, nella filosofia e nella letteratura, sviluppando peraltro prospettive differenti. Secondo Jaspers nel tempo assiale

si concentrano i fatti più straordinari. In Cina vissero Confucio e Laozi, sorsero tutte le tendenze della filosofia cinese, meditarono Mozi, Chuang, Liezi e innumerevoli altri. In India apparvero le Ipanishad, visse Budda e, come in Cina, si esplorarono tutte le possibilità filosofiche fino allo scetticismo e al materialismo, alla sofistica e al nichilismo. In Iran Zaratustra propagò l'eccitante visione del mondo come lotta tra bene e male. In Palestina fecero la loro apparizione i profeti, da Elia a Isaia e Geremia, fino al Deutero-Isaia. La Grecia vide Omero, i filosofi Parmenide, Eraclito e Platone, i poeti tragici, Tucidide e Archimede. Tutto ciò che tali nomi implicano prese forma in quei pochi secoli quasi contemporaneamente in Cina, in India e nell'Occidente, senza che alcuna di queste regioni sapesse delle altre¹.

A ben vedere questo brano elenca le grandi civiltà e culture del passato remoto senza individuarne con precisione l'elemento comune qualificante. È quanto ha fatto invece un numero speciale di «Daedalus» del 1975 con il titolo *The Age of Transcendence*, che

ha avuto il merito di rilanciare l'intera tematica assiale: «Se esiste un impulso comune sotteso a tutti questi movimenti assiali potrebbe essere definito come la tensione verso la trascendenza. Il tentativo di fare un passo indietro e guardare oltre, una sorta di indagine critica e riflessiva sulla realtà presente e una nuova visione di ciò che si profila oltre di essa», scrive Benjamin I. Schwartz. E ancora, Eric Weil, un altro autore della rivista, ha colto la ragione del fascino di questo discorso osservando che «ogni riflessione sull'età assiale è culturalmente autobiografica – l'età assiale è assiale per quello che ha significato per noi»².

Sono così individuate le due tematiche chiave dell'assiale: l'emergenza del concetto di trascendenza e la sua rilevanza riflessiva per noi oggi. Si parla, quindi, di «assiale classico» e di «assiale moderno». La riscoperta del tempo assiale nella pluralità delle sue civiltà porta a ripensare e rivalutare la modernità come un processo di sviluppo relativamente omogeneo nei suoi caratteri, ma con molte varianti, nessuna delle quali realizza pienamente tutte le sue possibilità.

È importante non dimenticare che il tempo assiale originario, o classico, delle grandi civiltà è qualificato dalla affermazione della trascendenza nel suo significato ontologico del riconoscimento di una divinità esterna al mondo, che regge e dà senso al mondo stesso³. Il tempo assiale moderno, invece, è caratterizzato dalla immanenza di senso (o, con un ossimoro, da una «trascendenza immanente»).

In realtà su questa tematica la letteratura è suggestiva ma tutt'altro che lineare nei contenuti, nella geografia e nella cronologia. Anche se non è facile stabilire il collegamento tra le varie interpretazioni, alla fine sembrano prevalere due linee⁴: una strettamente riferita alle grandi civiltà e religioni antiche, caratterizzate dall'idea di trascendenza della divinità o di un ordine di verità superiore; l'altra riguarda il cosiddetto «assiale moderno», con le sue «modernità multiple», arrivando al «post-assiale» dove il senso del mondo (il logos) è fornito dall'uomo.

Cerchiamo di approfondire questa tematica. Se cominciamo dalla geografia constatiamo che gli eventi dell'età assiale classica,

considerati matrice profonda della civiltà, di cui l'Occidente è il depositario privilegiato, non hanno il loro centro nelle regioni in cui vivono oggi «gli occidentali». La civiltà assiale classica infatti non si radica propriamente nel continente europeo ma nell'area che per noi oggi è la sua periferia, in quella mediterranea orientale, anzi si spinge anche oltre la piana del Tigri e dell'Eufrate, andando maggiormente verso l'Oriente. È una vasta macroregione che va dalla Grecia al Vicino Oriente sino all'India e alla Cina. Quanto alla cronologia, l'età assiale viene collocata solitamente attorno alla metà del primo millennio avanti Cristo (800-200 a.C.); ma ci sono altre datazioni per il suo inizio e la sua fine a seconda dei diversi criteri di valutazione degli studiosi. Trova molto credito, ad esempio, la datazione dell'età assiale dal 500 a.C. al 600 d.C. così da includervi il primo cristianesimo e la nascita dell'Islam. «In questo periodo si sono prodotte nuove visioni ontologiche, nuove idee sulla tensione tra un ordine trascendente e un ordine terreno, in molte parti del mondo: nell'Israele antico, nell'ebraismo del Secondo Tempio e nel cristianesimo; nella Grecia antica, solo parzialmente nell'Iran di Zarathustra; nella prima Cina imperiale; nell'induismo e buddismo e infine – ma dopo il tempo assiale in senso stretto – nell'Islam»⁵. Se il tratto essenziale delle culture assiali è la scoperta della trascendenza e la sua tensione con l'ordine mondano, nasce uno specifico teologico e filosofico che non si esaurisce nell'orizzonte della funzione sacerdotale tradizionale. Fiorisce dunque una nuova cultura teologica e filosofica elaborata, formalizzata, organizzata in diversi ambiti del sapere e in diverse discipline.

Un contributo originale alla problematica è offerto dall'egittologo Jan Assmann. Tenendo in considerazione le iniziative del faraone Akhenaton, che a metà del 1300 a.C. sostiene e impone il principio monoteistico, affermando una rigorosa distinzione tra vero e falso, i segni della trasformazione assiale vengono anticipati quasi di un millennio. Ma se si accoglie questa datazione, che estende la cronologia dell'età assiale dal XIV secolo a.C. sino al VII d.C., l'indicatore tempo perde gran parte della sua significatività e diventa uno dei molti fattori che caratterizzano il

fenomeno assiale, non quindi il principale. Funzione centrale acquista invece la scrittura, la cultura del testo e dell'esegesi che rappresentano il vero aspetto rivoluzionario dell'età assiale. «Senza l'uso della scrittura per la codificazione e la successiva canonizzazione delle visioni trascendentali, l'età assiale non sarebbe potuta esistere». Solo così

la nascita in luoghi diversi di un mondo spirituale – in cui viviamo ancora oggi – può essere afferrata con più precisione: si tratta della trasformazione della coerenza rituale in coerenza testuale; mediante l'espansione della cultura dello scritto tale trasformazione ha coinvolto in maniera estremamente naturale più o meno nello stesso periodo (precisamente nel primo millennio a.C.) culture del tutto diverse senza stretti contatti reciproci. In quest'epoca nascono non solo i testi fondanti ma anche le istituzioni culturali con il cui aiuto gli impulsi normativi e formativi di tali testi vengono mantenuti in vigore al di là dei cambiamenti di lingua, dei sistemi sociali, degli orientamenti politici e delle costruzioni di realtà, che inoltre creano le condizioni – quadro di un dialogo con i predecessori attraverso i millenni. Jaspers, singolarmente cieco alle condizioni quadro di tipo istituzionale e tecnologico degli sviluppi spirituali, ha completamente trascurato il ruolo della scrittura nella sua ricostruzione⁶.

Le religioni monoteiste si fondano su una raccolta di scritti sacri. L'unica via d'accesso alla verità rivelata è la scrittura canonizzata e performativa, dotata della pretesa di regolare la vita individuale e collettiva presentandosi come un canone di scritti che codificano la volontà di Dio. Questa idea di uno stile di vita basato sulla scrittura è la caratteristica dell'uomo monoteista «assiale». In questo contesto acquista rilevanza la distinzione tra teologia esplicita e teologia implicita. Le teologia esplicita è

il discorso su Dio e sul mondo divino che a differenza della «mitologia» non è strutturato secondo le regole della narrazione ma secondo quelle della argomentazione «razionale», con la quale l'interlocutore non si limita ad ascoltare ma interagisce. La teologia implicita, da parte sua, è un prerequisito indispensabile di ogni culto e religione, allo stesso modo in cui la grammatica è un

prerequisito necessario di ogni lingua, indipendentemente dal fatto che possieda o meno una grammatica esplicita⁷.

La semantica culturale delle religioni monoteiste, radicandosi «nell'obbligo di prendere posizione, nel dovere di ricordare, nel timore di dimenticare e nel continuo perfezionamento interiore», porta con sé latenti motivi di violenza. Dalla pretesa esclusivista – espressa nella formula «Non avrai altro Dio» – nasce una nuova semantica e pratica dell'esclusione, della persecuzione, della conversione – della violenza. Torneremo più avanti su questo punto.

Ma c'è un altro elemento importante. La nascita del monoteismo biblico e della sua «teologia dell'alleanza» implica il trasferimento delle formule politiche del patto, del trattato e del vassallaggio dalla sfera mondana a quella trascendentale della religione. Israele teologizza la semiologia della politica estera di egizi, ittiti, babilonesi e soprattutto assiri. I testi biblici, in particolare il Deuteronomio, utilizzano il linguaggio dei giuramenti di fedeltà e dei trattati di vassallaggio assiri. Si stabilisce così un legame stretto e preciso tra i grandi eventi storici traumatici (caduta di Gerusalemme, cattività babilonese) e la semantica della Scrittura. La partenza degli ebrei dall'Egitto coincide con l'abbandono di una condizione politica caratterizzata dalla struttura mondana dello Stato e la creazione di una comunità che si considera direttamente dipendente da Dio. Il modello dell'alleanza come nuova forma di relazione tra Dio e popolo porta ad un tipo di religione nuovo che, pur resistendo alle pressioni del potere politico tradizionale, ne riproduce la forma pattizia. È in questo modo che nasce e si caratterizza la teologia dell'alleanza, intendendo con questa una forma politica «vivente» della presenza di Dio nel mondo, caratterizzata dal rifiuto radicale di ogni forma di rappresentazione magica e mondana della divinità. Dalla distinzione «mosaica» tra vero e falso discende la distinzione tra religione e politica, tra Chiesa e Stato. «La distinzione e la separazione tra religione e politica o tra Chiesa e Stato deve essere considerata una delle più importanti caratteristiche dell'assialità», quantomeno nella tradizione ebraica⁸. Naturalmente questa distinzione – in

particolare la dizione «Stato» e «Chiesa» – non va letta in termini moderni. Si tratta infatti della separazione tra Herrschaft/dominio inteso come potere autocratico dei re e Heil/salvezza del popolo, annunciata in Israele dai profeti. Con essa viene introdotta appunto l'idea di una realtà che ha dimensioni trascendenti rispetto all'ordine politico esistente. La separazione tra dominio/Herrschaft e salvezza/Heil, trasfigurata in contrapposizione tra mondano e trascendente, appare innanzitutto una conquista di Israele legata al nome di Mosè, ma caratterizza pure l'assialità in quanto tale. Da questo punto di vista la distinzione tra vero e falso, estranea alle religioni primarie basate su coppie di opposti come puro e impuro, sacro e profano, qualifica la svolta assiale più ancora che non l'unicità del divino. Soprattutto è il tratto centrale del monoteismo mosaico.

Il tema del contrasto tra potere/dominio mondano e annuncio della salvezza trascendente ha un corollario importante: il potenziale di violenza insito nel monoteismo e, quindi, nel testo della Bibbia. Perché la storia d'Israele – si chiede Assmann – «viene rappresentata e ricordata nella Bibbia con un così gran numero di scene di violenza? Perché i testi fondamentali che proclamano l'unicità di Dio utilizzano il linguaggio della violenza?»⁹. L'egittologo dà una risposta articolata e sofisticata: il monoteismo come tale non è intrinsecamente e strutturalmente violento o intollerante, ma lo può diventare: «La violenza – sempre vista come tendenza, non come conseguenza – è intrinseca non all'idea di un unico Dio, ma all'esclusione di altri dei; non all'idea di verità ma alla persecuzione della falsità. Non è detto che la distinzione tra verità e falsità debba trasformarsi in violenza». Il diritto bellico del Deuteronomio è innanzitutto «una finzione letteraria e utopistica» – non è detto che sia stato effettivamente messo in pratica all'epoca dei re di Giuda. «Esso tuttavia è parte della semantica culturale del movimento monoteista e come tale si trova continuamente nella condizione di poter essere trasformato in realtà storica». «Il linguaggio della violenza e della intolleranza nella Bibbia ebraica è una impresa mnemonica, non storica; è riconducibile ai modi in cui il monoteismo biblico rappresenta e

ricorda la sua fondazione, non ai modi in cui è stato effettivamente fondato»¹⁰.

È apprezzabile la prudenza con cui Assmann si esprime, ma le sue tesi confermano, al di là di ogni cautela, che il monoteismo è la prima teologia della violenza, fondamento di tutte le altre teologie che saranno elaborate nell'Occidente, compresa, nell'ottica assiale ampia, quella dello stesso Islam.

Un'ulteriore prospettiva dell'età assiale la qualifica come incontro/scontro della cultura teoretica (che potremmo definire anche razionale) con la cultura mitica, e quindi con la crisi del dominio della trasmissione orale e dello stile di pensiero narrativo¹¹. Questo non significa l'abbandono delle vecchie forme cognitive, ma l'invenzione e la graduale introduzione di nuove forme grafiche, di nuovi sistemi di scrittura alfabetica, di nuove memorie esterne, accumulate tramite simboli, e quindi di costruzione di nuove teorie. Il pensiero analitico o teoretico non sostituisce il discorso narrativo bensì coesiste con esso. Ma è solo il pensiero riflessivo, di «secondo grado», che produce l'idea della trascendenza e un ponte soteriologico tra il mondo terrestre e il mondo trascendente. Si profila l'idea di «mito-speculazione», di «un mito cioè che contiene un elemento di teoria riflessiva, che era già apparso in parecchie società arcaiche. L'impatto trascendentale implica una radicalizzazione della mito-speculazione ma non il suo abbandono»¹². Rimane comunque valida per l'età assiale la tesi che il mito è «una storia non vera», mentre nelle società pre-assiali (arcaiche o tribali) non ci si poneva neppure la questione della verità o meno del mito.

Al di là dell'indubbio interesse di queste considerazioni, dobbiamo tuttavia osservare che in alcuni autori la tematica assiale si generalizza e quasi si destoricizza: i temi della narrativa (the narrative), del mito e dei loro rapporti con la cultura teorica prendono il sopravvento. «Narrare è più che fare letteratura: è il modo in cui capiamo le nostre vite; la narrativa non è irrazionale – può essere criticata con argomenti razionali – ma non può essere derivata dalla sola ragione. La cultura mitica (la narrativa) non è una sottospecie della cultura teoretica, né lo sarà mai. È più antica

della cultura teoretica e rimane sino ad oggi una via indispensabile per relazionarsi al mondo»¹³.

In altri autori il mondo dell'età assiale appare come una molteplicità di costellazioni di potere, di differenti modelli istituzionali e identità collettive e di forme economiche articolate, ciascuna con una propria dinamica. Si creano differenti visioni cosmologiche. Le civiltà assiali sono differenziate, non rispondono ad una dinamica evolutiva prevedibile bensì sono aperte a sviluppi imprevisi. Quest'ultima considerazione porta alla tesi per cui «invece di assumere che le culture assiali costituiscono un'unità temporale più o meno unitaria, nettamente distinguibile nella storia mondiale, si dovrebbe partire con il riconoscere la logica propria di ogni singolo sviluppo. Ogni sviluppo è imputabile ad una molteplicità di fattori, alla loro combinazione e ricombinazione»¹⁴.

Questa riflessione introduce lo sviluppo importante del riferimento dell'assiale al moderno. Il moderno infatti nel suo svolgimento non segue una logica necessaria, determinata monoliticamente dai potenziali della cultura originaria da cui discende, ma si esprime come un complesso multiplo in analogia alla molteplicità delle culture assiali. L'obiettivo finale di questa considerazione è la critica all'idea di una modernità monopolitica nell'ottica dell'Occidente. Un volume collettaneo, *Multiple Modernities*¹⁵, polemizza contro quella che chiama la «teoria classica del moderno», secondo la quale l'Europa avrebbe prodotto un unico «programma culturale della modernità» proiettato poi sulle altre culture/civiltà. A questa teoria contrappone l'idea di una continua costituzione e ricostituzione di una molteplicità di programmi culturali che si sarebbero sviluppati in tutte le società moderne e in via di modernizzazione. Costante in ogni forma di modernità è la rottura della legittimazione dell'ordine politico esistente (il moderno per antonomasia è la critica della tradizione) e, quindi, l'apertura a differenti possibilità di un ordine nuovo. Questa molteplicità caratterizza innanzitutto le differenti componenti e trasformazioni dell'Europa moderna, e soprattutto contrassegna lo sviluppo dell'America rispetto alla stessa Europa. In quest'ottica i processi di globalizzazione non segnalano né «la

fine della storia» – nel senso di una univoca risoluzione dei differenti programmi culturali del moderno – né «uno scontro di civiltà» in cui un Occidente secolarizzato affronta società che con il loro attaccamento alle religioni negano il moderno. Anche qui siamo dinanzi ad una pluralità di esperienze organizzate: a continue reinterpretazioni del programma culturale del moderno, ossia modernità plurime. Il risultato di questa analisi è una «de-occidentalizzazione della modernità» che priva l'Occidente del suo monopolio sul moderno.

Questa riflessione sull'«assiale moderno» confrontato con quello originario è interessante, nonostante si limiti ad enunciare delle tesi più che a dimostrarle. Prendiamo, ad esempio, l'affermazione che la molteplicità delle culture del tempo assiale classico è qualitativamente diversa dalla pluralità dell'assiale moderno. «I tipi fondamentali delle culture del tempo assiale classico si sono sviluppati in parallelo senza reciproci riferimenti: le varie formazioni di questo stadio di sviluppo stanno l'una accanto all'altra. Il moderno invece è sorto geneticamente come un caso singolo dalla costellazione europea e come tale si è imposto alle altre culture»¹⁶. Di conseguenza, l'assiale moderno rimane singolo/singolare nella sua genesi e plurale nel suo sviluppo. Le varianti del moderno, cioè, si articolano in un complesso gioco di scambio – imitando, copiando selettivamente o anche rifiutando, contestando. Ma geneticamente, e storicamente, c'è un solo modello fondamentale dell'assiale moderno da cui si sviluppano in un secondo momento le sue molte varianti¹⁷.

Il moderno deve la sua nascita alla costellazione storica dell'Europa che si presenta come un tutto dinamico, ma poi sul lungo periodo è l'America che diventa decisiva. Quando si parla di moderno multiplo o plurale, quindi, si ha a che fare con variazioni e combinazioni che partono da un complesso di fattori geneticamente omogeneo. Possiamo aggiungere che la disarticolazione dell'assiale moderno europeo, allontanandosi dalla sua «omogeneità genetica», si traduce in tensioni e contrasti che possono prendere anche forme anti-moderne e anti-occidentali. Qualcosa di analogo succede anche per il modo conflittuale e antagonistico con cui oggi il non-

Occidente, modernizzandosi, si confronta con l'Occidente, rimettendolo in discussione e rivendicando una propria specifica modernità.

Quanto fin qui detto a proposito del dibattito sull'età assiale ci ha fornito non solo importanti elementi di conoscenza sull'origine profonda dell'Occidente ma, incrociando considerazioni del passato remoto con problematiche attuali, ha dissolto di fatto il concetto convenzionale di moderno, aprendo la strada ad altre prospettive.

*Dal modernismo anti-occidentale
alla occidentalizzazione compiuta. Il caso tedesco*

A questo punto è opportuna una riflessione sull'esperienza della Germania tra la fine del XIX secolo e la prima metà del XX nell'ottica della modernizzazione competitiva e antagonista con l'Occidente, ma anche in quella della pluralità del moderno. È stata la Germania infatti a rivendicare una sua «via speciale» (Sonderweg) verso la modernità, indicando una direzione poi intrapresa dalle nazioni e dalle civiltà non-occidentali che oggi fanno i conti con il moderno occidentale.

La Germania ha, dunque, forgiato intellettualmente gran parte degli argomenti del risentimento contro l'Occidente, ripresi poi da altre culture, in particolare da quella del mondo musulmano. «Mercato mondiale, commercio mondiale, comunicazione mondiale e il grande mito della libertà mantengono la loro concreta sostanza perché gli anglo-americani posseggono il più favoloso di tutti i monopoli: il monopolio di essere i difensori della libertà dell'intero pianeta. Ma adesso è finita». Così scriveva Carl Schmitt nel 1942 sintetizzando ad un alto livello politico-intellettuale l'anti-occidentalismo tedesco¹⁸.

Le parole sopra riportate potrebbero risuonare tali e quali in un comunicato islamista ritrasmesso oggi da Al Jazeera. Bernard Lewis, il noto studioso delle culture medio-orientali, ha spesso ricordato l'influenza esercitata su di esse dalla cultura tedesca cui (a

torto o a ragione) aveva attinto il nazionalsocialismo: Rainer Maria Rilke, Ernst Jünger, Martin Heidegger¹⁹. Da questi autori sono stati tratti i materiali-base del modello negativo di una civilization without culture: una società occidentale opulenta e confortevole, materialmente progredita ma senz'anima ed artefatta, assemblata anziché cresciuta, tecnologicamente progredita ma priva della spiritualità, della vitalità e della autenticità che caratterizzerebbe invece la cultura tedesca autentica. Negli anni Trenta e Quaranta questo schema viene ripreso dagli intellettuali arabo-musulmani e trasposto al loro mondo. Anche oggi chi studia l'anti-occidentalismo islamico contemporaneo registra la stessa situazione²⁰.

Motivi e toni presenti in quello che dopo Samuel P. Huntington si è chiamato clash of civilizations («scontro di civiltà») sono chiaramente rintracciabili nella polemica della Kultur tedesca contro la Zivilisation occidentale. Non a caso la prima guerra mondiale si è autodefinita, non solo da parte tedesca, Kulturkrieg (guerra di culture/di civiltà). La società tedesca intendeva sviluppare una modernizzazione tecnica all'interno di un quadro di valori «tedesco-nazionali» autoctoni, che si volevano diversi e originali rispetto a quelli del razionalismo/illuminismo occidentale. È la medesima rivendicazione che ora troviamo nelle culture/civiltà anti-occidentali che si richiamano ai «valori asiatici» o ai «valori islamici».

Nelle già ricordate Considerazioni di un impolitico, Thomas Mann accentua la estraneità della Germania dall'Occidente e dal suo sistema politico sino a ipotizzare che «con una fusione delle democrazie nazionali in una democrazia europea e mondiale non [sarebbe rimasto] più nulla della sostanza tedesca». La prospettiva di una occidentalizzazione e democratizzazione della Germania equivaleva alla sua sgermanizzazione/Entdeutschung. Sembra un'anticipazione dell'allarme dei fondamentalisti musulmani che dipingono l'occidentalizzazione del mondo arabo come la sua de-islamizzazione.

Non è questo il luogo per approfondire i dilemmi estetici, politici e personali di Thomas Mann tra guerra e arte²¹, ma ritengo

che quella della «sgermanizzazione» sia (stata) una formidabile formula per cogliere la radicalità della sfida che la cultura politica tedesca doveva affrontare per riconciliarsi con l'Occidente. Eppure – se ci poniamo in una prospettiva storica lunga – dobbiamo dire che Mann aveva visto giusto, pur fraintendendo l'esito finale di quella che chiamava «sgermanizzazione» intesa come rinuncia a rivendicare ogni specificità tedesca irriducibile all'Occidente. Dopo un processo molto più doloroso e più lungo del previsto, infatti, la «sgermanizzazione» che si sarebbe verificata avrebbe, sì, radicalmente trasformato la Germania, ma ne avrebbe nel contempo rappresentato la salvezza. Lo stesso Mann, del resto, lo avrebbe capito tempestivamente e in tempo politicamente utile, schierandosi dalla metà degli anni Venti a favore della democrazia di Weimar contro il nazionalsocialismo e combattendo apertamente contro quest'ultimo dall'esilio americano, negandogli il diritto di rappresentare l'autentica Germania. Lo scrittore avrebbe anzi interpretato la sua stessa missione come riconciliazione dello spirito e della cultura tedesca con l'Occidente in previsione di una ricostituita Germania democratica post-nazista. Eppure, spiritualmente ed esteticamente, lo scrittore non si sarebbe mai intimamente congedato dalle sue «considerazioni impolitiche» sull'essenza non-occidentale della Germania.

Può sembrare eccessivo, se non fuorviante, chiamare «sgermanizzazione» quello che gli storici di oggi considerano il felice «approdo della Germania nell'Occidente», il compimento della sua «lunga via verso l'Occidente», se non addirittura il ritrovamento della «via verso se stessa»²². Ma nel concetto di «sgermanizzazione» c'è qualcosa di molto più penetrante e incisivo che non il faticoso abbandono da parte dei tedeschi di quei funesti elementi della loro cultura che hanno ostacolato l'occidentalizzazione, compiuta poi felicemente soltanto tra il 1945 e il 1990.

Prima di questo esito c'è stata l'esperienza del nazionalsocialismo, con il suo «modernismo reazionario»²³, caratterizzato dalla saldatura tra processi di razionalizzazione e modernizzazione tecnica e una cultura che faceva riferimento a

valori etico-politici non-moderni, eppure non semplicemente tradizionali ma palesemente irrazionali. Non a caso Goebbels parlava di «romanticismo d'acciaio». Eppure la percezione e il vissuto collettivo dei tedeschi di quel periodo erano quelli di una «modernità di tipo nuovo» sotto il segno dell'attivismo, dell'efficientismo, del comunitarismo nazionale, dell'estetizzazione della politica e di una coinvolgente cultura di massa.

Affermare oggi che la combinazione tra modernizzazione e irrazionalismo tipica del nazionalsocialismo (che non si arresterà davanti al genocidio) non ha nulla in comune con la modernità illuministica e con il capitalismo liberale, rappresentandone piuttosto una variante degenerata autoritaria, anti-liberale, anti-illuministica, non ci esonera dal prendere atto che tale modello mantiene la sua attrazione e la sua virtuale attuabilità. («Se questi modelli culturali sono apparsi altrove, lo si deve al fatto che la via tedesca alla modernità è stata riproposta con successo fuori dall'Europa»²⁴).

Sonderweg è il concetto coniato per identificare e sintetizzare la «via speciale» tedesca verso la modernità. Naturalmente si può obiettare che ogni società europea ha le sue peculiarità, ma lo storico Hans-Ulrich Wehler ha voluto puntualizzare: «per il periodo tra 1862 e il 1945 si può parlare di un Sonderweg unicamente per la Germania come Stato culturale e industriale occidentale. Parlare storicamente e apologeticamente di 'vie speciali' per tutte le società europee, significa non cogliere le cause specifiche della catastrofe tedesca che hanno assoluto bisogno di spiegazione. D'altro lato però l'insperata seconda chance offerta alla maggioranza dei tedeschi dopo il 1945 non si basava soltanto sulla riuscita importazione della democrazia. Il collegamento straordinariamente rapido con l'Occidente è stato possibile perché si erano conservati importanti fondamenti e tradizioni di tipo occidentale»²⁵. Nonostante ciò – prosegue lo storico – è indispensabile che i tedeschi oggi mantengano alla base del loro consenso politico una consapevolezza critica verso le loro tendenze al Sonderweg, che non faccia perdere mai di vista la necessità di uno stretto riferimento all'Occidente.

In realtà quello del Sonderweg è (stato) sempre un concetto o paradigma tanto suggestivo e ricco di stimoli quanto eterogeneo nei suoi contenuti. Verso dove portava la «via speciale» della Germania? Verso un potente Stato nazionale? Verso un'avanzata industrializzazione e una matura società industriale? Verso la piena modernità? Ma tutto questo non era tipico di tutte le grandi nazioni occidentali del tempo? Dove e quando il Sonderweg tedesco diventa un Irrweg, cioè una «strada deviante» rispetto a quella della modernizzazione occidentale?

Le risposte hanno dato luogo ad una vastissima letteratura²⁶. Il Sonderweg corre il rischio di essere un contenitore di tutto ciò che «fa la differenza» tra la struttura politica, sociale e culturale tedesca e quella delle altre nazioni europee e occidentali (in particolare quella inglese-francese-americana) e le rispettive storie, trascurando le differenze interne alle nazioni di riferimento. Ma – a ben vedere – il Sonderweg tedesco non si qualifica tanto con l'elenco delle differenze politico-istituzionali e socio-culturali della Germania rispetto agli altri paesi occidentali quanto per il latente o esplicito carattere competitivo, se non aggressivo, che queste differenze acquistano. Insomma è la dimensione antagonistica anti-occidentale che fa la vera differenza.

Le analisi più o meno sofisticate dei processi di modernità/modernizzazione economica e politica (liberalismo e democratizzazione) che mostrano le strade divergenti intraprese dalla Germania bismarckiana e guglielmina rispetto agli altri paesi europei occidentali, a partire dagli ultimi decenni del XIX secolo, diventano davvero significative soltanto perché alla fine (con un problematico finalismo retrospettivo) mostrerebbero che il 1870-1871 (anno di fondazione dell'impero) e il 1914 (inizio della prima guerra mondiale) portano inesorabilmente al 1933, al 1938-1939 e sino al 1945²⁷.

Abbiamo così individuato il punto critico che rende controversa l'intera tematica del Sonderweg tedesco: è possibile individuare una linea diretta e obbligata dall'impero bismarckiano-guglielmino sino al nazionalsocialismo e alle sue conseguenze catastrofiche? Oppure questa visione pecca di teleologismo, di

determinismo nello sviluppo storico, al di là delle intenzioni stesse dei suoi sostenitori? La constatazione di alcuni tratti della «via tedesca» alla modernizzazione, effettivamente diversi da quello occidentale, segnala già la predisposizione all'esito finale, Olocausto incluso? Oppure – dal punto di vista analitico e valutativo – alla «via tedesca» va riconosciuta una sua autonoma plausibilità aperta anche ad altri esiti?

Se si risponde positivamente a quest'ultimo interrogativo allora il modello prussiano/bismarckiano/guglielmino, che combina in modo singolare modernizzazione, industrializzazione e illiberalismo politico, offre strumenti di lettura e di conoscenza utili per capire alcuni fenomeni moderni e contemporanei di modernizzazione autoritaria. Si tratta insomma di ammettere la plausibilità di una via tedesca al moderno, senza negarne i tratti differenti (e negativi) rispetto al modello occidentale. Non era questo – in definitiva – l'atteggiamento dei grandi critici del tempo guglielmino, primi fra tutti Max Weber, ancora oggi considerato l'analista più lucido del suo tempo?

Anche se riprendiamo il tema dell'occidentalizzazione della Germania dopo il 1945, ci troviamo di fronte ad una vasta letteratura²⁸. Non è irrilevante notare che per definire questa fase esistono termini e concetti diversi: Westbindung, Verwestlichung e/o Westernisierung, affiancati da Amerikanisierung ed Europäisierung. Per quanto ci riguarda, riserviamo l'espressione Westbindung alle scelte politiche in senso stretto, a partire dai primi anni Cinquanta. In questo caso il legame con l'Occidente non coincide ancora con l'adesione profonda della grande maggioranza della popolazione alla cultura politica democratica di tipo occidentale. A dispetto della possibilità di richiamarsi a valori liberali pregressi (weimariani), nei primi decenni del secondo dopoguerra per molti tedeschi il vero collante con l'Occidente è l'antagonismo con il comunismo e con il suo sistema illiberale-totalitario. In questo contesto si parla anche di «atlantismo» per indicare l'adesione politico-militare all'Alleanza Atlantica considerata come l'unico sistema affidabile di sicurezza anti-sovietica e di difesa di quello che, per antonomasia, si definisce

«mondo libero». Il corollario è il rifiuto di ogni neutralismo o terza-forzismo tra Oriente e Occidente, che in Germania, per un certo periodo immediatamente dopo la guerra, era stata un'opzione minoritaria non trascurabile.

Solo lentamente si verifica una vera e propria Verwestlichung o occidentalizzazione del costume e della mentalità, qualificata anche come Amerikanisierung soprattutto per quanto riguarda i comportamenti delle giovani generazioni. Un salto di qualità si registra nel corso degli anni Sessanta e primi anni Settanta, caratterizzati da fenomeni e manifestazioni di grande liberalizzazione e pluralismo culturale. Questi non sono tuttavia in contraddizione con le forme di contestazione politica, sociale e culturale giovanile che prende di mira l'Occidente, il suo sistema capitalistico e/o autoritario, mettendo insieme il capitalismo avanzato all'americana con la struttura tradizionalistica della società tedesca. In questo contesto va ricordato il francofortismo²⁹, le cui tesi (magari solo orecchiate dal pubblico giovanile e dalla pubblicistica ma sufficienti per fornire un gergo efficace e mobilitante) offrono una critica intransigente al capitalismo con il ricupero del marxismo critico, mettono a nudo le radici strutturali e antropologiche dell'autoritarismo, ridanno centralità storica all'esperienza del nazionalsocialismo (ufficialmente rimossa), promuovono ed esigono «emancipazione» e «razionalità critica». Se è esagerato parlare del francofortismo come di una «rifondazione intellettuale» della Bundesrepublik – come qualcuno ha affermato³⁰ –, certamente segna una cesura culturale e sociale anche per il rapporto ambivalente che stabilisce con l'Occidente. Per questo ha lasciato un'impronta inconfondibile in molta cultura tedesca, a dispetto delle forti riserve teoriche avanzate nei suoi riguardi. Negli anni Settanta uno studioso «francofortese» della seconda generazione, come Jürgen Habermas, certamente non radicale, continua a parlare di «crisi di legittimazione» del sistema socio-politico liberaldemocratico di capitalismo avanzato³¹, crisi di cui i movimenti di protesta sono ad un tempo denuncia e sintomo. Ma controintuitivamente la cultura politica tedesca esce dalla radicalizzazione degli anni Settanta e dall'anti-americanismo con il

recupero della parte critica migliore del pensiero occidentale.

A metà degli anni Ottanta, nel cuore dello Historikerstreit e del dibattito tra gli storici sull'identità tedesca e l'eredità di Auschwitz – che rappresenta un altro episodio decisivo nella maturazione della cultura politica tedesca –, Habermas fa della «convinta adesione ai principi costituzionali occidentali universalistici» il punto d'arrivo della «nazione civile dei tedeschi»: ma essa è stata possibile «soltanto dopo e attraverso Auschwitz»³².

L'esito catastrofico del Sonderweg tedesco diventa il punto di partenza per il ricongiungimento senza più alternative con l'Occidente e i suoi principi costituzionali universalistici. Con particolare zelo, per un certo tempo, alcuni esponenti del pensiero politico tedesco coltivano la prospettiva dell'abbandono dei paradigmi costruiti attorno all'idea tradizionale dello Stato-nazione e dello Stato di potenza (Machtstaat) a favore dei paradigmi dello Stato di «potenza civile» (Zivilmacht), della centralità della società civile (Zivilgesellschaft) e dei processi di civilizzazione (Zivilisierung). Ne rimane coinvolto il concetto stesso di nazione storica e di identità nazionale, che è messo in quarantena. Per compensazione si inventa o, meglio, si enfatizza il concetto di patriottismo costituzionale³³. Il sospetto verso tutto ciò che è nazionale, visto nel cono d'ombra del tedesco-nazionale di funesta memoria, porta all'elaborazione del «post-nazionale», altra fortunata invenzione semantica tedesca che seduce autori e analisti anche fuori i confini della Germania, proiettandosi sull'Europa.

Ma dopo la congiuntura degli anni Novanta, qualche anno dopo la caduta del Muro di Berlino e la dissoluzione del comunismo, si assiste in Germania al recupero non solo della «nazione tedesca» declinata nella sua essenza democratica, ma dello «Stato nazionale tedesco». Gli storici e i politologi che nei decenni precedenti avevano dichiarato l'estinzione o quantomeno la perdita di rilevanza dello Stato nazionale tedesco – anche a fronte di quella che era considerata l'irreversibile divisione della nazione storica tedesca – tacciono. O fanno l'elogio della sua felice e compiuta occidentalizzazione e integrazione europea. «Nel 1945 è finito il Sonderweg antioccidentale del Deutsches Reich. Nel 1990

sono finiti il Sonderweg post-nazionale della vecchia Repubblica federale e il Sonderweg internazionalistico della Repubblica democratica tedesca» – sintetizza Heinrich August Winkler³⁴. Quello che lo storico berlinese non sospetta è che dopo alcuni anni di euforia europeista, la crisi che investe l'Occidente e l'Europa a partire dal secondo decennio del nuovo millennio dà inizio ad una nuova fase di incertezze.

*«Scontro di civiltà»,
«orientalismo/occidentalismo», «provincializzare l'Europa»*

È difficile sottovalutare lo straordinario successo di cui ha goduto in questi anni nella pubblicistica e nella letteratura politica mondiale il concetto di «scontro di civiltà» (clash of civilizations). Questa espressione, associata al nome di Samuel P. Huntington, al saggio da lui scritto nel 1993 e poi al libro *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale* (1996)³⁵, è stata in realtà coniata da Bernard Lewis, il più influente tra gli studiosi dell'Islam della vecchia scuola «orientalista» (come si dice oggi prendendone criticamente le distanze). È apparsa infatti in un suo saggio significativamente intitolato *The Roots of Muslim Rage* nel numero di settembre del 1990 di «*The Atlantic Monthly*»³⁶. Ma non c'è dubbio che il concetto di scontro di civiltà ha raggiunto la sua risonanza mondiale solo grazie ai ragionamenti e alle tesi di Huntington, tanto criticate negli ambienti scientifici quanto popolari nella pubblicistica mondiale. Come poche altre, queste tesi infatti hanno convinto la grande opinione pubblica della rilevanza decisiva del fattore religioso nel forgiare i grandi sistemi sociali e politici e il loro scontro a livello planetario. La religione è definita da Huntington «una forza fondamentale, forse la forza per eccellenza capace di motivare e mobilitare le masse». Riferendosi a Weber³⁷ ricorda che delle cinque religioni mondiali da lui studiate, quattro (cristianesimo, islamismo, induismo, confucianesimo) sono identificabili anche come grandi civiltà. Si chiede, quindi, se tra di esse oggi è virtualmente in atto un conflitto che è impossibile

evitare. Huntington, spesso sospettato di essere un partigiano della inevitabilità dello «scontro di civiltà», non si augura affatto il verificarsi di tale conflitto, che sarebbe mortale per l'umanità, ma insiste nel dire che soltanto il riconoscimento della autonomia e, quindi, della impermeabilità delle diverse civiltà lo potrà evitare. Già nell'articolo del 1993 l'autore aveva sostenuto esplicitamente che un ordine internazionale basato sulle civiltà è la migliore protezione dal pericolo di una guerra mondiale.

Per il resto, il lavoro huntingtoniano tocca tutti i problemi legati al concetto di civiltà (al plurale): la questione dell'esistenza o meno di una civiltà universale, che è il prodotto distintivo della civiltà occidentale; il rapporto tra potere e cultura, i mutamenti in atto negli equilibri di potere tra le varie civiltà; l'indigenizzazione (etnicizzazione) culturale nelle società non occidentali; la struttura politica delle civiltà, i conflitti generati dall'universalismo occidentale, dall'integralismo musulmano e dal dinamismo cinese; la politica di allineamento o di contrapposizione in risposta al crescere della potenza cinese; cause e dinamiche delle guerre di faglia, il futuro della civiltà occidentale e quella mondiale. Dopo aver evocato «un mondo bipolare a più civiltà» insiste nel dire che «l'unità del mondo non occidentale e la contrapposizione est-ovest sono miti creati dall'Occidente, che presentano i difetti tipici della teoria dell'orientalismo – concetto introdotto con immensa fortuna da Edward W. Said. Questo studioso ha giustamente criticato la tendenza a esaltare «la differenza tra ciò che è familiare (Europa, Occidente, noi) e ciò che è estraneo (Oriente, Asia, loro) e a presumere un'innata superiorità dei primi sui secondi». Ha mostrato come «la cultura europea ha consolidato la propria forza e la propria identità ergendosi in opposizione all'Oriente come una sorta di surrogato o di sé clandestino»³⁸. Huntington riprende e sintetizza tutta la letteratura corrente sul tema. Modernizzazione significa industrializzazione, urbanizzazione, alfabetizzazione di massa, istruzione, ricchezza e mobilità sociale, strutture occupazionali complesse e diversificate. Il fulcro della civiltà occidentale è costituito dall'eredità greco-romana classica, dal cattolicesimo e dal protestantesimo, dalle lingue europee, dalla

separazione tra autorità spirituale e temporale, Stato di diritto, corpi rappresentativi, pluralismo sociale, individualismo. Detto questo, oggi sono evidenti i segni di una svolta epocale che relativizzano definitivamente la civiltà occidentale e le sue caratteristiche, in modo specifico la separazione tra religione e politica internazionale (intesa secondo il vecchio modello westfaliano). La religione «penetrerà probabilmente in misura sempre maggiore negli affari internazionali». Il conflitto tra ideologie, che ha forgiato lo sviluppo storico della civiltà occidentale (soprattutto moderna), sta lasciando il posto a uno scontro di culture e di religioni tra civiltà diverse.

In Huntington, infine, trovano la loro formulazione tutte le tesi ansiogene per gli occidentali: «L'idea di una civiltà universale trova scarso seguito presso le altre civiltà». «Quello che per l'Occidente è universalismo, per le altre culture è imperialismo culturale». «I non-occidentali definiscono 'occidentale' ciò che gli occidentali definiscono 'universale'». «La principale responsabilità che devono assumersi i leader occidentali non è quella di tentare di rimodellare altre civiltà ma di preservare, proteggere e rinnovare le qualità peculiari della civiltà occidentale».

L'argomentazione huntingtoniana è costruita su uno schema semplicistico destinato a creare più allarme che effettiva conoscenza del rapporto tra religione e cultura. Come è stato giustamente osservato da Olivier Roy, «la sua teoria dello scontro/dialogo tra le civiltà non permette di comprendere i movimenti tettonici che mescolano le carte, i territori e le identità rompendo i legami tradizionali tra religione e cultura»³⁹.

Va detto tuttavia che, dopo tanta enfasi sulla cultura e sulla religione Huntington, nei passaggi decisivi del suo discorso, riporta in primo piano la questione del potere/potenza, al punto che non è più chiaro se le difficoltà dell'Occidente oggi siano imputabili alla perdita della sua attrazione culturale o al venire meno del suo potere/potenza. Naturalmente è facile rispondere che i due aspetti sono tra loro legati, ma da un lavoro ambizioso come quello huntingtoniano ci si sarebbe aspettati una maggiore chiarezza su questo collegamento, che viene semplicemente ribadito. Via via che il potere dell'Occidente si riduce – sostiene l'autore – diminuisce la

sua capacità di imporre ad altre civiltà i propri ideali di rispetto per i diritti umani, il liberalismo e la democrazia; anzi, viene meno pure la forza di attrazione di questi stessi ideali. Di più, cresce drammaticamente la distanza tra Usa ed Europa, con conseguenze estremamente negative per l'Occidente come tale. «Il rifiuto del credo e della civiltà occidentale significa la fine degli Usa così come li conosciamo. E significa anche la fine della civiltà occidentale. Se gli Stati Uniti si de-occidentalizzassero, l'Occidente sarebbe ridotto alla sola Europa. Lo scontro tra fautori del pluralismo culturale e i difensori della civiltà occidentale e del credo americano è il vero scontro in atto nella componente americana della civiltà occidentale»⁴⁰. Ma da un lato non esiste più un universalismo europeo, mentre dall'altro l'egemonia americana si sta riducendo. Da qui la tesi finale che è nel contempo una perorazione: «La preservazione degli Stati Uniti e dell'Occidente richiede una rinascita dell'identità occidentale. La sicurezza del mondo richiede l'accettazione del pluralismo culturale su scala mondiale»⁴¹.

A questo punto è interessante ritornare al saggio di Bernard Lewis sopra ricordato, dedicato alle «radici della rabbia musulmana»⁴² dove compare per la prima volta il concetto di «scontro di civiltà». Secondo lo studioso orientalista, alla base del comportamento aggressivo del mondo musulmano c'è una lunga serie di sconfitte e umiliazioni storiche. La prima è stata la perdita del dominio territoriale dell'impero ottomano in Europa di fronte all'avanzata della Russia zarista e delle potenze occidentali. La seconda sconfitta ha coinciso con il venir meno del controllo spirituale delle élites tradizionali sul loro stesso territorio, con l'invasione delle idee e dei modi di vita estranei, importati dai dominatori stranieri e fatti propri da molti musulmani nativi. Particolarmente dolorosa è stata la perdita (o anche solo la prospettiva di perdita) dell'autorità dei maschi nei confronti delle proprie donne e figli. Dopo la sovversione delle strutture del potere è diventata intollerabile la violazione del santuario della propria casa. Era naturale che scoppiasse la rabbia contro il nemico millenario cristiano e si rinvigorissero le antiche credenze e lealtà.

È stato proprio il profondo revival religioso a segnare il salto di qualità, con la possibilità di proclamare «nemici di Dio» i propri nemici occidentali. L'America in particolare è diventato l'arcinemico, l'incarnazione del male, l'opposizione diabolica a tutto ciò che è buono per i musulmani.

Quella che è davvero malvagia e inaccettabile è la dominazione degli infedeli sui veri credenti. Per i veri credenti governare gli infedeli è appropriato e naturale, dal momento che questo consente la conservazione della legge sacra e dà ai miscredenti l'opportunità e l'incentivo di abbracciare la vera fede. Ma è blasfemo e innaturale che l'infedele governi sui veri credenti, dal momento che ciò porta la corruzione della religione e della moralità nella società, l'indebolimento o addirittura l'abrogazione della legge di Dio. La vera fede, basata sulla rivelazione finale di Dio, deve essere protetta dall'ingiuria e dall'abuso, le altre fedi, essendo o false o incomplete, non hanno alcun diritto ad alcuna protezione⁴³.

È in questo contesto che Lewis conia l'espressione di clash of civilizations che dà il titolo ad un intero capitolo. È una miscela di rabbia e risentimento che accompagna il senso di una dignità calpestata.

La guerra dell'Islam contro il secolarismo è consapevole ed esplicita; esiste un'intera letteratura che denuncia il secolarismo come una malvagia forza neo-pagana nel mondo moderno attribuita variamente agli ebrei, all'Occidente e agli Stati Uniti. La guerra contro la modernità invece per la maggior parte non è consapevole né esplicita ed è diretta anche contro l'intero processo di mutamento che ha avuto luogo nel mondo islamico⁴⁴.

Di fronte a queste affermazioni, si può capire perché Lewis, a dispetto della sua riconosciuta competenza storica, sia stato accusato di «orientalismo», cioè di coltivare una visione delle civiltà musulmane e orientali deformata pregiudizialmente da un impianto mentale che ignora la loro originalità, mentre ne accentua soltanto l'aspetto aggressivo e competitivo con l'Occidente. Naturalmente lo studioso respinge questa accusa e contrattacca, polemizzando contro la cosiddetta «decolonizzazione della storia»,

secondo la quale «il passato è un altro territorio che è stato conquistato, soggiogato, sfruttato da stranieri imperialisti ed è venuto il tempo di liberare d'assalto tale passato con una battaglia di liberazione intellettuale. La battaglia è in atto. È in una fase di guerriglia o, come qualcuno vorrebbe, in una fase terroristica»⁴⁵.

In polemica specularità con «orientalismo» è stato coniato il termine «occidentalismo» per designare la mentalità e il modo di ragionare dei nemici dell'Occidente. L'analisi più sofisticata dell'«occidentalismo» in termini antropologici la troviamo in *Occidentalism. Images of the West*, a cura di James G. Carrier⁴⁶. Pur riconoscendo il suo debito verso l'«orientalismo» di Said, questo autore vede gli equivoci del suo meccanico rovesciamento nell'«occidentalismo» che presume di cogliere la quintessenza dell'Occidente «creando invece alieni entro i suoi confini». Se per l'«orientalismo» – nel senso stigmatizzato da Said – «l'Occidente è razionale, sviluppato, civile, superiore mentre l'Oriente è aberrante, sottosviluppato, inferiore», l'«occidentalismo» compie sull'Occidente un'operazione analoga ipersemplicificatrice con categorie differenti. Il risultato è la creazione non soltanto di immagini stilizzate dell'Occidente, viziate da «essenzialismo», prodotti culturali inerti, ma anche di processi e immagini che influiscono sui comportamenti della gente con conseguenze micidiali. Gli «occidentalisti» mettono sotto accusa con particolare insistenza il «razionalismo occidentale», poiché questo tende a far credere che «la ragione sia l'unico modo per immaginare il mondo, e ciò fa il paio con l'idea che sia l'unica fonte di conoscenza dei fenomeni naturali. Poi c'è il razionalismo politico con la sua pretesa di governare la società e risolvere tutti i problemi umani, con un programma ispirato da principi generali e universali»⁴⁷.

Ecco come un filosofo egiziano, Hasan Hanafi, ha riassunto in modo efficace il contrasto tra orientalismo e occidentalismo:

L'orientalismo rivela il soggetto che indaga più che descrivere l'oggetto della ricerca. Rivela la mentalità occidentale più che intuire l'anima orientale. È motivato dal desiderio di raccogliere il massimo di informazioni utili sui paesi, i popoli e le culture dell'Oriente. L'Occidente nella sua espansione oltre i propri

confini geografici ha tentato di comprendere meglio allo scopo di dominare meglio. Conoscere è potere. L'orientalismo classico nella sua gran parte appartiene ai medesimi aspetti della cultura coloniale dell'Occidente: imperialismo, razzismo, nazismo, fascismo. Al contrario l'occidentalismo è una disciplina creata nei Paesi del Terzo Mondo allo scopo di completare il processo di decolonizzazione. La decolonizzazione militare, economica e politica sarebbe incompleta senza la decolonizzazione scientifica e culturale. L'oggetto di studio dell'orientalismo deve diventare il soggetto che studia l'occidentalismo, e il soggetto che studia l'orientalismo deve diventare l'oggetto di studio dell'occidentalismo. La fine dell'orientalismo e l'inizio dell'occidentalismo significa che i ruoli della relazione soggetto-oggetto, Sé e Altro, sono cambiati per la terza volta. L'Occidente cessa di essere soggetto e diviene oggetto e l'Oriente cessa di essere oggetto e diviene soggetto. L'idealismo soggettivo si sposta dai tempi moderni dell'Occidente coloniale ai nuovi tempi del Terzo Mondo post-coloniale. Il cogito ergo sum che dichiarava l'Occidente come soggetto conoscente diventa nel Terzo Mondo studio ergo sum⁴⁸.

Questo brano sigilla scolasticamente il lungo dibattito su orientalismo e occidentalismo dove l'uso apparentemente profondo di soggetto/oggetto, sé/altro riproduce ancora una volta quel modo di ragionare essenzialista che allontana dalla conoscenza effettiva delle complesse situazioni reali.

Meritano la nostra attenzione anche i punti di vista storico e storiografico di due altri interessanti autori. Il primo è Hayden White, che ha legato il suo nome al concetto di Metahistory e parla di Occidentalizzazione della storia che incorpora ogni «prospettiva globale»⁴⁹. Infatti ciò che viene collocato sotto quest'ultima espressione – sostiene lo studioso – ha a che fare in gran parte con la storia occidentale. Quello che è definito «pensiero storico» in contrasto con il pensiero mitico, letterario, poetico o onto-teologico è in realtà un «costrutto occidentale» che ha contribuito allo sviluppo della identità dell'Occidente stesso. In tutto il mondo si è creata una comunità di storici specialisti con standard professionali

simili se non identici, dimostrando che la prospettiva mondiale/globale è in realtà una visione occidentale. La comunità mondiale degli storici specialisti è l'esatto pendant della comunità mondiale dei fisici o dei chimici, cioè una comunità di chi ha accettato per la loro disciplina metodi e procedimenti quali si sono sviluppati in Occidente. Gli storici si sono professionalizzati esattamente come gli altri uomini di scienza del mondo occidentale. A partire dal XIX secolo la storiografia ha rivendicato lo status specifico di scienza, così, con un atto amministrativo, la ricerca storica da ambito della retorica è diventata un nuovo tipo di scienza, dimenticandosi però del lungo rapporto che la ricerca storica e la narrazione storiografica hanno avuto con la retorica. Soprattutto, non ci si è mai chiesti se e come anche l'impresa storiografica sia (stata) una funzione dell'imperialismo occidentale. Di contro si è affermata l'idea del professionismo in un'ottica trascendentale che vede nel progresso della conoscenza un bene in sé.

Le moderne scienze naturali sono l'unico settore del sapere occidentale che si è rivelato esportabile presso altre culture senza limitazioni. È impossibile «adattare» alle tradizioni «locali» la fisica di Newton o di Einstein. Chi vuole costruire aeroplani che volano o bombe atomiche che esplodono ha bisogno della fisica occidentale. In modo analogo ci si comporta con l'occidentalizzazione nel settore culturale. Chi vuole l'occidentalizzazione deve prendere innanzitutto il pensiero storico occidentale dal momento che precede piuttosto che seguire tutti gli altri elementi della nostra cultura⁵⁰.

La risposta polemica a questa situazione è l'invito a Provincializzare l'Europa, riprendendo il titolo del libro di uno studioso indiano, docente a Chicago, Dipesh Chakrabarty, il quale offre una prospettiva particolare sul moderno e sulla modernizzazione⁵¹. Le tesi dell'autore partono dal presupposto che tutti i pensatori occidentali ritengono che soltanto l'Europa sia teoricamente intelligibile, ovvero che sia all'altezza delle categorie fondamentali che plasmano il pensiero storico. Tutte le storie «altre» presentano soltanto problemi empirici che rafforzano l'ossatura teorica intrinseca all'idea di storia che è quella d'Europa.

La storiografia dominante, in quanto «sistema di conoscenze», si radica in «pratiche istituzionali» che fanno riferimento allo Stato-nazione di matrice euro-occidentale e agli apparati ideologici che lo sostengono (l'organizzazione dell'insegnamento, del reclutamento, delle promozioni e delle pubblicazioni nei dipartimenti di storia). In breve è la «meta-narrazione dello Stato-nazione europeo», imposta dall'imperialismo occidentale e fatta propria dai nazionalismi del Terzo Mondo, che ne fanno il formato più desiderabile e comprensibile per la comunità politica. È in questa ottica, ad esempio, che viene presentata solitamente la storia della modernità/modernizzazione dell'India, che sta particolarmente a cuore all'autore.

Si produce così una profonda disimmetria cognitiva per cui lo storico del Terzo Mondo è condannato a conoscere l'Europa (comunque idealizzata) come luogo d'origine del moderno, mentre lo storico europeo non sente minimamente il bisogno di avere un approccio conoscitivo analogo nei confronti del passato del resto del genere umano. Questa è la vera radice della «subalternità» delle storie non occidentali⁵². L'Europa «iperreale»⁵³ è il referente non detto della conoscenza storica. Tutte le grandi storie sono costruite su parametri occidentali, senza che gli storici non-occidentali siano in grado di replicare in modo scientificamente creativo.

Per superare questa situazione l'autore propone «una alleanza tra le storie metropolitane dominanti e i passati periferici subalterni» e chiama questo progetto «provincializzare l'Europa». Esso implica, tra l'altro, una critica radicale alla costruzione burocratica della cittadinanza, allo Stato moderno, alla privacy borghese. Non si tratta di un progetto di relativismo culturale. «Non è che il razionalismo illuministico sia sempre irragionevole in sé; si tratta piuttosto di documentare attraverso quale processo storico è stato possibile far sembrare la sua «ragione» – non sempre chiara per tutti – come qualcosa di ovvio»⁵⁴.

Che dire di queste affermazioni? Il progetto di «inscrivere nella storia della modernità le ambivalenze, le contraddizioni, l'uso della forza, le tragedie e le ironie che la riguardano»⁵⁵ è perfettamente condivisibile. Ma si tratta di un'operazione

autocritica che le scienze storico-sociali europee più mature stanno già facendo da tempo. Chakrabarty non sembra prenderne atto. Gli è stato obiettato che la sua critica verso la «narrativa europea della modernità» ricalca gli schemi dello storicismo (Historismus) tradizionale⁵⁶. C'è il precedente storico della Germania del XVIII secolo che era considerata «arretrata» rispetto alle nazioni occidentali emergenti (Francia, Inghilterra, Olanda) come oggi lo è l'India rispetto all'Europa. Le élites intellettuali tedesche avevano verso la modernità occidentale, in particolare nei confronti dell'illuminismo, le stesse ambivalenze delle élites indiane attuali.

L'autore risponde a questa obiezione precisando che quando parla di «Europa iperreale» intende un'entità immaginaria che ha un qualche rapporto con la realtà e la sua rappresentazione, non un vero e proprio concetto. L'iperrealtà dell'Europa è prodotta sia dall'immaginazione imperialistica circa la propria missione civilizzatrice sia dai sogni dei nazionalisti del Terzo Mondo nei riguardi della modernizzazione. In questo senso anche l'India è «iperreale». In definitiva l'invito a «provincializzare l'Europa» mira a produrre una continua tensione tra i concetti della modernità politica (che sono universali) e le differenze storiche concrete con cui essi devono fare i conti⁵⁷.

A ben vedere, queste tesi appaiono meno originali di quanto non pretenda il titolo felice del libro in cui sono esposte. Già lo storicismo storico europeo aveva contrapposto all'universalismo l'idea della individualità, della differenza e del particolare. Ma se ogni mondo culturale è visto come un universo a sé (secondo la famosa tesi di Ranke che «ogni epoca è vicina a Dio») il rapporto tra le culture rischia di essere precario e problematico.

Per il resto, il Dio di Ranke, che garantisce la dignità dell'unicità di ogni cultura e realtà storica (popoli e Stati), sul rapporto tra le culture, è muto. Ogni approccio «culturalista», che fa di ciò che è differente un qualcosa di unico, blocca ogni autentica comunicazione. L'accusa al razionalismo occidentale di voler monopolizzare l'universale negandolo ad altre culture/civiltà, si basa su un equivoco. Praticare il razionalismo/universalismo infatti significa articolare e scambiare ragioni, mettersi in condizione di

farsi capire e di capire virtualmente tutte le altre culture, anche se queste lo respingono. Gli esponenti delle culture extraoccidentali si contraddicono quando, per denunciare l'universalismo/razionalismo come manipolazione ideologica occidentale, devono di fatto praticarlo per contro-argomentare. Per farsi capire, bisogna essere «universalisti»⁵⁸.

Certo – ecco la vera aporia – per organizzare i loro sistemi economici (economia di mercato e modo di produzione capitalistico, magari strutturato in forme dirigiste e autoritarie) e per dar vita ai loro sistemi burocratico-amministrativi, le culture/civiltà non-occidentali hanno assunto schemi razionali/razionalistici senza che si verificassero le connessioni con le loro credenze religiose in analogia a quanto è accaduto storicamente in Occidente. Ma il nostro problema ora non è più quello (weberiano) di capire come e perché «soltanto in Occidente» sono nati il capitalismo e la moderna società «razionale». Dobbiamo invece capire come le culture/civiltà mondiali sviluppino le loro economie, strutturano i loro sistemi burocratici statali, adottano pratiche e tecnologie, seguendo, da un lato, i modelli del razionalismo occidentale, e dall'altro, tenendo ben fermi i valori culturali e identitari che non soltanto sono diversi ma si vogliono antagonisti a quelli occidentali.

Dialogo tra le culture e confronto intellettuale

Il «dialogo tra le culture», tanto evocato nella comunicazione pubblica e a livello pubblicistico, è un atto irrinunciabile di civiltà. È inutile, quindi, farne sempre l'elogio, soprattutto quando si tratta del rapporto tra Occidente e mondo islamico. Ma lo scopo precipuo del dialogo di cui si parla di solito sembra essere quello di tenere sotto controllo, anzi di prevenire, gli impulsi più intolleranti e persino violenti che si annidano nelle differenze delle culture. Si fa fatica ad andare al di là di questo aspetto, perché raramente c'è un reale interesse ad una conoscenza reciproca autentica che potrebbe portare a sgradevoli incompatibilità. Eppure proprio questa reciproca conoscenza dovrebbe essere il compito specifico del

confronto intellettuale.

Spesso gli studiosi musulmani più sensibili, che lavorano in Occidente o lo conoscono bene, si mostrano delusi (o frustrati) per l'impraticabilità di un autentico colloquio paritario tra le due culture. La loro delusione è più che giustificata, ma al contempo dovrebbero capire che non è semplice per i loro interlocutori occidentali trovare un approccio concettuale convergente quando si trovano davanti all'assunto che un buon musulmano non ha oggi più nulla sostanzialmente da apprendere dall'Occidente, salvo le sue tecnologie.

Studiando l'ormai ampia e consistente produzione di alta qualità professionale di autori e studiosi di cultura islamica che hanno a cuore la «riforma dell'Islam», nei più diversi paesi musulmani, dal Maghreb all'Indonesia, si prova spesso una strana sensazione. Da un lato, davanti alle loro affermazioni di principio si sente la comunanza nello spirito umanistico, liberale, universalistico (illuministico, si potrebbe aggiungere) che sarebbe di cattivo gusto definire riduttivamente «occidentale»; dall'altro, confrontandosi più analiticamente sugli strumenti concettuali, sugli argomenti con cui questo spirito si esprime, le differenze tornano a contare. Il buon riformatore musulmano, infatti, si premura di dire che l'Islam è intellettualmente e concettualmente autosufficiente, perché fondato sul Corano che è testo divino, compiuto, inimitabile anche se aperto a nuove interpretazioni e storicizzazioni che non ne neghino la sacralità; nessuna riforma, né intellettuale né politica, ha valore se è fatta al di fuori del riferimento al Corano e alla sua tradizione, sia pure criticamente rivisitata. Questo vale anche per le istituzioni politiche democratiche che nelle loro linee essenziali (secondo parecchi riformatori) sono già virtualmente anticipate in alcuni passaggi coranici.

Sin qui lo studioso occidentale non ha nulla da obiettare. Ciò che conta infatti è il punto d'arrivo: l'universalismo dei diritti fondamentali dell'uomo e delle libertà, il rispetto del pluralismo delle religioni. Ciò che turba invece è il tono, spesso risentito, con cui molti studiosi musulmani rivendicano il «vero universalismo» dell'Islam di contro a quello inautentico dell'Occidente. Non

mancono situazioni singolari di autori e autrici di origine e cultura musulmana che insegnano in università occidentali, pubblicano presso prestigiose university press americane (Harvard, Stanford o Cambridge) e trovano lettori proprio in quel mondo intellettuale che essi considerano impermeabile al loro modo di pensare. Eppure, per farsi capire – soprattutto in tema di democrazia e di diritti universali – devono usare concetti di matrice occidentale che, ritradotti in un codice islamizzato, suonano sinceri sul piano soggettivo, ma nominalistici e problematici sul piano critico e storico. Se le cose stanno così, la strada dell'autentico dialogo intellettuale è ancora lunga.

C'è un'ultima considerazione da fare. L'estraneità e l'ostilità nei confronti dell'Occidente non riguarda la razionalità tecnologica come tale né le sue prestazioni materiali ed economiche, che al contrario vengono apprezzate, imitate, metabolizzate. Basti pensare all'Iran che addirittura identifica l'orgoglio islamico con il dominio della tecnologia nucleare, come se la tecnologia non fosse essa stessa il prodotto di quella «razionalità occidentale» che viene sistematicamente denigrata dal potere religioso. Il punto è che l'accettazione, anzi l'interiorizzazione del valore della tecnologia da parte del mondo islamico è totalmente slegata dalla storia della scienza occidentale che la precede, la spiega, la motiva. Non solo la tecnologia viene scissa dalla ragione scientifica che l'ha prodotta, ma questa stessa razionalità scientifica viene separata dalla ragione occidentale nel suo insieme. Confrontarsi seriamente su questa base diventa davvero difficile, sebbene assolutamente necessario.

Capitolo quarto

Il mondo islamico riprende la parola

Tradizione, modernità e secolarizzazione

Il tratto spirituale, culturale e intellettuale, qualificante e irrinunciabile, della società islamica è il primato del suo testo sacro, il Corano, e della sua autorità. Da qui l'altissima considerazione in cui è tenuta la tradizione (turath) religiosa, la sua eredità e la problematica della sua interpretazione. Ogni rinnovamento o riforma intellettuale e politica è intesa e collocata all'interno di questo quadro. Chi abbandona questa prospettiva religiosa, che non è omologa a quella occidentale, si mette fuori dall'Islam: sono gli stessi riformatori a dirlo.

Una delle conseguenze più rilevanti di questa situazione riguarda la legittimazione religiosa su cui si fondano i sistemi politici e l'etica pubblica dei paesi islamici, sia pure con notevoli differenze tra nazione e nazione. Da questo punto di vista, se è possibile trovare qualche analogia con l'esperienza storica della società cristiana europea dei secoli convenzionalmente considerati più religiosi, la differenza si fa marcata, anzi decisiva, nell'età moderna inaugurata dall'illuminismo. Da questo momento in poi, anche se in modi contrastati, l'Europa moderna non fonda più il suo sistema politico-statuale su assunti religiosi, ma diviene una società gradualmente secolare/secolarizzata. Da questo punto di vista, se stabiliamo un nesso diretto tra secolare e moderno, non c'è dubbio che la società islamica non può definirsi moderna.

Ma qui incominciano i possibili equivoci. Il quesito che dobbiamo sciogliere, infatti, consiste proprio nel chiederci in che misura l'assenza di un secolarismo e/o di una laicità alla maniera occidentale sia segno di una non-modernità o anti-modernità in

senso assoluto; assenza che impedisce al mondo islamico di raggiungere quei traguardi civili e politici che l'Occidente associa e sintetizza nell'idea di democrazia. Siamo posti davanti al rapporto tra democrazia e secolarismo che – come vedremo nel prossimo capitolo – viene oggi rimesso in discussione nello stesso Occidente sotto il segno del post-secolarismo.

Il significato originario di «moderno» è semplicemente quello di «non più tradizionale», nel senso che abbandona o corregge la tradizione senza necessariamente negarla in toto. Analogamente «secolare» non è affatto sinonimo di anti-religioso o irreligioso, contrariamente a quanto affermano gli islamisti e i clericali occidentali. Costoro non capiscono che il fatto che la società occidentale secolare moderna non fondi la sua struttura statuale su principi e criteri religiosi alla maniera tradizionale pre-moderna non equivale alla negazione della credenza religiosa come tale. Questa problematica si presenta in termini diversi nell'Islam che intende mantenere un rapporto privilegiato con la propria tradizione.

Il filosofo musulmano marocchino Mohammad Abed Al-Jabri è convinto che «soltanto la nostra tradizione islamica ci porta al nostro moderno». Ma quando questo moderno islamico dichiara di voler conciliare politicamente «la sovranità del popolo» con la «sovranità di Dio»¹, dovendo nel contempo fare i conti con la «sovranità interpretativa» del ceto religioso tradizionale, si spalanca un abisso di problemi.

Le volenterose risposte di molti riformatori sollevano spesso il sospetto di proporre operazioni nominalistiche. Ma se intendiamo respingere il pregiudizio che la civiltà islamica sia per struttura e per storia non-moderna, e quindi fundamentalmente impermeabile alla democrazia, dobbiamo attrezzarci per capire i tentativi delle nuove sintesi che sono ad un tempo politico-culturali e religioso-teologiche.

Si è parlato di una sorta di «aggiornamento» dell'Islam². È un'opinione che, sebbene con parole diverse, è condivisa da altri «esperti dell'Islam» in riferimento alla continua «negoziiazione» con la modernità. In ogni caso nel mondo islamico il «moderno» è un termine positivo cui nessuno vuole rinunciare, purché non venga

ridotto automaticamente a sinonimo di imitazione occidentale. Ad eccezione dei dottrinari ultra-tradizionalisti e di alcuni estremisti, nessuno si dichiara nemico della modernità come tale, se e quando essa è intesa come un insieme di risorse, tecniche e atteggiamenti che migliorano materialmente l'esistenza. Lo stesso «fondamentalismo» (una definizione tutt'altro che univoca ma ormai inestirpabile nella pubblicistica) si dichiara anti-secolare, magari anti-occidentale, ma non anti-moderno.

Agli occhi di molti musulmani l'equivalenza tra Occidente e modernità è motivo di forti ambivalenze: un misto di ripulsa, di risentimento, di invidia e voglia di imitazione. «La modernità dell'Occidente è percepita più spesso come attrazione che come minaccia, e la popolazione (non soltanto l'élite) dappertutto ad ogni livello nazionale o culturale, aspira ad incontrarla, a negoziarla ad appropriarsene alla sua maniera»³. Gli stessi musulmani cosiddetti «moderati» non pensano necessariamente di aderire senz'altro ai valori «occidentali» senza per questo porsi sistematicamente la questione dell'islamicità o meno di questi stessi valori. Si accontentano di una modernità dichiarata non contraria all'Islam: tutto ciò che non è esplicitamente contro l'Islam è accettabile. In questa categoria si trovano anche rappresentanti religiosi in ruoli ufficiali: mufti e imam delle grandi moschee.

Nella nostra riflessione abbiamo già preso atto del venir meno della stretta correlazione tra modernità/modernizzazione, secolarismo/secolarizzazione, razionalismo/razionalizzazione quale si è storicamente verificata in Occidente caratterizzandolo sino ad oggi. Le tre componenti nel frattempo si sono universalizzate o, se vogliamo, mondializzate/globalizzate, dando luogo a combinazioni differenti. Le diverse culture e strutture statali sparse nel mondo hanno preso pezzi della sintesi occidentale, per così dire, inserendovi nel contempo una propria originalità. Ci chiediamo quindi se l'impatto con l'Occidente, anziché porre il mondo musulmano davanti alla secca alternativa tra l'aderire rassegnato ad una modernizzazione secolarizzante o il rimanere ostaggio di una tradizione religiosa che lo «sigilla in un tempo» fuori dal moderno⁴, non dia luogo ad una modernità «riformata» come lo

stesso Islam.

Non sorprende allora che il concetto più frequentemente presente nei dibattiti e nei titoli dei libri dedicati all'Islam sia proprio quello di modernità nelle nuove forme e varianti «multiple», «alternative», «ibride». Si tratta di formule usate spesso disinvoltamente in modo allusivo e interscambiabile, avendo in comune soltanto il contrasto con il «moderno» occidentale. «Il progetto delle modernità multiple rappresenta una sfida alle narrazioni mono-culturali (monocivilizational) della modernità occidentale». «La questione-chiave non è se l'Islam sia compatibile con la modernità ma come Islam e modernità interagiscono reciprocamente, si trasformano e mostrano i limiti reciproci»⁵. «La modernità oggi è globale e multipla. È passata dall'Occidente al resto del mondo, non solo in termini di forma culturale, pratiche sociali e istituzioni ma anche come forma del discorso che interpreta il presente»⁶.

Particolarmente istruttiva è l'esperienza della società turca nel suo sforzo, ormai pluridecennale, di combinare modernizzazione, secolarismo statale e tradizione religiosa. Il punto storico di partenza di questo processo è stato il regime modernizzatore e apertamente occidentalizzante di Mustafa Kemal Atatürk negli anni Venti del secolo scorso, e durato nella sua forma politica autoritaria sino ad un paio di decenni fa. Da allora la nazione turca ha subito un'evoluzione in senso democratico, proprio sotto la spinta di una moderata islamizzazione della società. Si parla così di «modernità ibrida alla turca», per dirla con le parole di Alev Çinar⁷, dove il concetto di modernità, lungi dall'essere monolitico e univoco, è associato ad un insieme di idee e progetti di modernizzazione spesso anche in competizione tra loro.

La politica stessa è vista come un processo continuo di confronto e negoziazione che implica non semplicemente scambi istituzionali e deliberativi verbali, ma atti performativi di contestazione diretta che entrano a far parte della sfera pubblica. È in questa ottica che si presenta la trasformazione della Turchia negli ultimi decenni: il suo graduale passaggio dal regime kemalista d'impronta autoritaria, segnato da tratti occidentalisti e

secolarizzati, ad un regime democratico caratterizzato da un ritorno alla tradizione islamica. Controintuitivamente la spinta modernizzante oggi viene proprio da quest'ultima. Ad un paese come la Turchia, che cerca di evitare i due estremi dell'eurocentrismo e del nativismo etnocentrico, calza meglio che ad altri paesi l'espressione «adattamento creativo» usata spesso per definire le modernizzazioni extraeuropee. «Il caso turco illustra chiaramente che la modernità non è in modo esclusivo né occidentale né orientale, né straniero né locale, né universale né particolare, né storico né atemporale, né nuovo né vecchio – ma può essere tutto questo insieme o può emergere nello spazio ambiguo tra queste opposizioni binarie. La Turchia è un paese dove la modernità come occidentalismo (Westernism) esiste contemporaneamente con la modernità come orientalismo (Easternism), dove la modernità come universalismo senza tratti particolari coesiste con la modernità come particolarismo pesantemente marcato»⁸.

Va sottolineato, tuttavia, che l'obiettivo specifico della modernità/modernizzazione turca rimane sempre la costruzione della nazione con la correzione dell'ideologia nazionale kemalista a favore di una ridisegnata identità nazionale. L'ideologia nazionale ufficiale turca è stata realizzata dal kemalismo negli anni Venti con metodi autoritari che miravano ad espungere dalla identità politica pubblica la dimensione religiosa islamica. Atatürk è riuscito a portare l'autorità religiosa sotto il pieno controllo dello Stato. In questo è consistita la «laicità» dello Stato turco, dove il «moderno» era tutt'uno con «secolare/laico», ma la sua istituzionalizzazione non significava la cancellazione della religione islamica dalla società come tale, bensì la sua emarginazione rispetto alla sfera pubblica. Con il passare dei decenni questa operazione si è rivelata fallimentare, il regime kemalista ha dovuto fare i conti con un crescente movimento di opposizione proveniente dalla società civile radicato nella religione musulmana che alla fine ha portato ad una rivincita pubblica dell'identità islamica. Naturalmente questo processo si è accompagnato e ha coinciso con un duro scontro politico-istituzionale⁹.

L'esito combinato di un tentato addomesticamento dell'Islam dall'alto in nome della nazione turca e di una islamizzazione della nazione dal basso non ha portato ad una comunità musulmana di orientamento transnazionale (Umma), ma ad una comunità religiosa ritagliata per un pubblico di lingua e costume turco. In questo senso l'Islam in Turchia, prima che una religione in senso generale, si presenta come una forma culturale che, radicata nel passato ottomano, si fa promotrice di una civiltà islamico-ottomana. Si presenta come «autentica cultura nazionale turca», che riassorbe quella kemalista univocamente orientata all'Occidente. Tutto ciò quindi – è importante sottolinearlo – non è un ritorno all'età d'oro dell'Islam originario, ma è la restaurazione di quella che si ritiene la cultura specifica della Turchia, con la sua matrice etnica e il suo glorioso passato di potenza.

In questa ottica acquista posizione centrale la «sfera pubblica», intesa come luogo della visibilità e dello scontro di potere oltre che del confronto e del dialogo. Durante la stagione kemalista nello spazio pubblico secolarizzato controllato dal governo, i discorsi religiosi islamici potevano svilupparsi soltanto in ambienti sociali ristretti e informali, sostenuti dalla letteratura e dalla musica. Mentre la sfera pubblica nazionale era sotto la supervisione delle élites statali secolariste, le comunità islamiche mantenevano un profilo basso, sopravvivendo attraverso reti personali e incontri di comunità che evitavano la pubblicità e l'occhio statale. Poi gradualmente la situazione è cambiata: il secolarismo come norma costituzionale ha ricevuto il suo primo attacco pubblico con la comparsa del velo nelle università e quindi con la negoziazione che ne è seguita, che non si è espressa soltanto nei dibattiti verbali ma in comportamenti di contrasto. «Strade, parchi, ristoranti, centri di shopping e naturalmente i media e ogni spazio o realtà aperta allo sguardo pubblico può essere un luogo di negoziazione pubblica – come è stato il caso del velo»¹⁰. Insomma la sfera pubblica, con i suoi atti performativi e negoziali, ha ridisegnato la stessa realtà politica.

L'esperienza turca come tale, soprattutto nei suoi aspetti politici, non si può esportare; lo stesso partito Akp (Adalet ve

Kalkynma Partisi), che è saldamente al governo, non trova analogie o imitazioni nei contesti storici, sociali e politici degli altri Stati islamici. Eppure il suo modello appare sempre più attraente soprattutto a fronte dei nuovi movimenti di protesta democratica dei paesi arabi. Nelle sue dichiarazioni ufficiali l'Akp presenta se stesso come «il terreno dove l'unità e la integrità della repubblica della Turchia, dove lo Stato di diritto laico, democratico e sociale e i processi di civilizzazione, democratizzazione e la parità di opportunità sono considerati essenziali». È interessante notare che questa autodefinizione (rintracciabile in lingua inglese sul sito ufficiale del partito) assolutamente anodina e corretta secondo gli standard occidentali, non fa menzione del dato religioso islamico che invece è presente in molte dichiarazioni di personalità politiche con alto ruolo istituzionale. In realtà il partito al governo trova sostegno elettorale in un ceto medio diffuso, vivace e pragmatico anche nel suo sentire religioso. La sua sincera fede musulmana si concilia con il sistema democratico, con il mercato, le sue regole e prestazioni. L'Akp si presenta come un partito leale al sistema repubblicano, ereditato dall'esperienza kemalista, con un orientamento (neo)liberale in economia e conservatore dei valori tradizionali, a cominciare da quelli promossi dalla religione musulmana.

Spesso alcuni esponenti politici turchi azzardano un'analogia tra l'Akp e la Cdu tedesca (non foss'altro per mandare un segnale alla massiccia immigrazione turca presente in Germania), anche se tale analogia suona irritante alle orecchie dei democristiani tedeschi, che denunciano le inadempienze della democrazia turca e del suo Stato di diritto e si oppongono all'entrata di Ankara nell'Unione europea. Non la pensa così il presidente degli Stati Uniti Barack Obama che, nella sua visita ufficiale dell'aprile 2009, ha definito la Turchia «uno Stato secolare che rispetta la religione, lo Stato di diritto e tutti i diritti».

Intanto a livello internazionale la nazione sul Bosforo si profila sempre più come un'autorevole potenza islamica che gode di una collocazione privilegiata tra l'Occidente e l'Oriente, rappresentato quest'ultimo dai paesi arabi: membro permanente

della Conferenza degli Stati islamici, membro importante della Nato e aspirante membro dell'Unione europea. Un ulteriore salto di qualità politica la Turchia lo compie nel corso e all'indomani delle rivoluzioni democratiche dei paesi del Mediterraneo (a partire dal 2011), mostrando la sua simpatia per questi movimenti, cercando nel contempo di convincere i regimi autoritari ad assumere atteggiamenti più liberali. L'immagine di una Turchia islamica e insieme democratica ha acquistato credibilità senza il bisogno dell'avallo degli occidentali, suscitando addirittura nel mondo arabo consensi e aspettative verso un «modello turco».

Come reagiscono gli studiosi di scienza politica in Occidente di fronte a quanto sta accadendo nel mondo islamico e di fronte alla nuova rilevanza della religione negli affari internazionali? È stato osservato che la disciplina delle relazioni internazionali, quale si è consolidata nelle università occidentali, continua ad essere «espressione di un pensiero razionalistico profondamente antitetico alla religione. Non sorprende, quindi, il silenzio dei teorici realisti e liberali di fronte al ruolo della religione nella politica mondiale»¹¹. Gli studiosi occidentali rimangono ancora debitori della «presunzione westfaliana» secondo la quale la religione è, o può essere ridotta, ad un affare privato di competenza interna dello Stato. Questa concezione ora deve fare i conti con l'uso politico della religione da parte dell'Islam, senza ignorare il fatto che, anche in Occidente, con la presidenza di George W. Bush, è accaduto qualcosa di simile, giacché la sua «lotta al terrorismo» è stata più volte motivata con argomenti di «missionarismo democratico» che non hanno esitato ad evocare motivi religiosi. Naturalmente occorre essere molto attenti a non generalizzare, distinguendo l'atteggiamento personale del presidente Bush e del suo entourage dalla filosofia politica degli Stati Uniti, che nella loro struttura costituzionale rimangono secolari.

Negli ultimi decenni, tuttavia, proprio nel confronto con il mondo islamico medio-orientale il secolarismo convenzionale della teoria politica occidentale è stato rimesso in discussione. Sono emerse due linee interpretative: una laicista tout court, l'altra espressione di un secolarismo di impronta giudeo-cristiana.

Entrambe le linee tuttavia coltiverebbero il pregiudizio della incommensurabilità dell'Islam rispetto al mondo occidentale. Questa è l'opinione della politologa americana Elisabeth Shakman Hurd, secondo la quale tutte e due le posizioni sopra menzionate, lungi dal cogliere la realtà effettiva dell'Islam politico, sarebbero una proiezione di categorie di giudizio dedotte dalla storia e dall'esperienza occidentale. A suo avviso, invece, «l'Islam politico ha un linguaggio moderno della politica che sfida, talvolta travalica e occasionalmente rovescia gli assunti fondamentali su religione e politica che sono intrinseci alla forma del secolarismo occidentale quali emergono dal cristianesimo latino»¹². La risorgenza religiosa nel Medio Oriente, quindi, non deve essere interpretata con i concetti di religioso e secolare stabiliti in Occidente, ma come un processo mediante il quale «le ontologie di base dell'ordine politico e religioso sono continuamente rinegoziate e rielaborate»¹³.

La studiosa (che usa il termine «ontologia» per indicare le strutture sostanziali o sostantive dell'ordine politico) fa della negoziazione dei contenuti religiosi e politici il concetto portante della sua analisi. L'Islam è presentato, quindi, come una realtà socio-culturale politico-religiosa complessa, sottoposta a continue trasformazioni nelle relazioni tra pubblico e privato, tra sacro e secolare, tra tradizione e innovazione. Ne esce un'immagine dell'Islam controcorrente rispetto a quella solitamente presente in molta letteratura scientifica. In verità l'autrice non offre esempi concreti e convincenti di questo Islam negoziato e in permanente trasformazione: la sua preoccupazione è soprattutto quella di criticare il laicismo occidentale (di cui offre una descrizione abbastanza semplicistica e polemica) che impedirebbe alle discipline politologiche di capire la novità del mondo musulmano¹⁴.

Diversa e più puntuale è l'analisi del politologo e sociologo Olivier Roy che, ponendosi dall'interno della società francese, sostiene che l'Islam stia mettendo in discussione l'identità stessa della Francia o, per lo meno, la natura delle sue istituzioni, sia suscitando una mobilitazione in difesa dei valori repubblicani e della laicità sia frantumando l'universalismo della sinistra¹⁵. Il

fenomeno della rinascita religiosa islamica si colloca sullo sfondo dell'irruzione, in tutte le religioni monoteiste, di nuove forme di religiosità di volta in volta comunitariste, esclusiviste e totalizzanti, pur all'interno di un processo di secolarizzazione che è irreversibile. Il sociologo tiene concettualmente separate la secolarizzazione come processo generale e la laicità riferita allo Stato in senso stretto. La secolarizzazione è un fenomeno sociale che non richiede alcuna specifica componente politica: essa si verifica quando il fattore religioso cessa di essere al centro della vita sociale anche se i credenti continuano a considerarsi soggettivamente tali: «La secolarizzazione non significa la fine della trascendenza come tale bensì la definizione di una trascendenza non teologica, di una religione in un certo senso secolarizzata»¹⁶. Diversa è la laicità che è «una scelta politica che definisce in modo giuridico e autoritario il posto da assegnare alla religione». La laicità è decretata dallo Stato (Roy si riferisce sempre alla situazione francese) che organizza lo spazio pubblico, espellendo la religione al di là della frontiera delimitata dal diritto.

L'autore non nasconde la sua critica alla *laïcité* francese che, lungi dal relegare – come vorrebbe – la religione ai margini della società, la riporta costantemente al centro del dibattito perché la usa, soprattutto nel caso dell'Islam, per spiegare alcune disfunzioni sociali. Al fattore religioso musulmano infatti la *laïcité* imputa, ad esempio, tutti i problemi delle banlieues. Ai suoi occhi è colpa dell'Islam se le periferie urbane si chiudono in se stesse, se i giovani manifestano la loro identità vestendosi in modo provocatorio, se rivendicano in modo intransigente le loro esigenze alimentari o contestano la scuola. La religione islamica è accusata di essere la matrice di questi comportamenti, compresa la protesta violenta (culminante nella legittimazione dello stesso jihad).

Roy elenca anche le ragioni che vengono solitamente avanzate per sostenere questa immagine dell'Islam: la non separazione tra religione e Stato; la predominanza della shari'a, considerata legge divina imm modificabile, incompatibile con i diritti umani, in modo specifico quelli delle donne; l'obbligo per il credente di identificarsi con la comunità dei credenti (*umma*)

anziché con la società politica dei cittadini e, quindi, con la democrazia.

Ma il sociologo insiste nel dire che questi principi (o la loro interpretazione radicale) non caratterizzano affatto il comportamento effettivo della maggioranza dei musulmani in Francia, costituita dai cosiddetti moderati. Questi rendono compatibile l'Islam con i valori occidentali, senza per questo identificarsi con essi, adottando le tecniche classiche dell'interpretazione e della giurisprudenza tradizionale (ragionamento analogico, consenso tra saggi, riferimenti al bene pubblico).

Con sguardo pragmatico, Roy sostiene che l'Islam non ha bisogno di essere culturalmente o teologicamente riadattato, ossia occidentalizzato. «L'aggiornamento teologico non è una condizione preliminare per la nascita effettiva di un Islam liberale, anche se in seconda battuta potrà indubbiamente conferirgli una sua legittimità»¹⁷. La causa e l'origine della sua fossilizzazione vanno ricercate nel potere politico esistente che, lungi dall'essere «il difensore dell'Islam», come pretende, lo strumentalizza a sostegno dell'ordine costituito. In quest'ottica la democratizzazione deve andare pari passo con l'apertura teologica della pratica concreta dei credenti. Ciò che è davvero importante perché si affermi questa identità musulmana in Occidente è la creazione di uno spazio religioso diverso da quello delle società d'origine.

In realtà sulla volontà e sulla capacità dei musulmani di «integrarsi» (come si dice con una tenace, ambigua espressione convenzionale) c'è molto scetticismo nel campo conservatore europeo. Un esempio fra tutti è quello del noto costituzionalista tedesco, Joseph Isensee, che pure vive in una società che mostra generosi tentativi di «integrazione». È interessante notare che lo studioso, in un suo intervento sugli islamici in Germania¹⁸, dichiara di voler parlare di loro non come «cittadini ma come stranieri residenti», ed in effetti nel corso della sua argomentazione ciò che davvero conta per lui non è lo status giuridico degli immigrati, ma la loro cultura d'appartenenza, ossia l'Islam. Dopo aver ricordato che le statistiche mostrano come lo Stato sociale

venga utilizzato dagli stranieri in modo superproporzionale rispetto alla loro consistenza numerica sul territorio (nell'ambito del sostegno sociale, della scuola, della formazione professionale, della ricerca del lavoro) la sua attenzione si concentra sulla dimensione culturale. «Quanta differenza culturale sopporta la nostra società?» – dove per «culturale» si intende costumi e forme di vita, ethos, religione e visione del mondo. A questo punto Isensee, pur riconoscendo la pluralità dei tratti culturali nella popolazione immigrata (imputabili alla nazionalità d'origine, alla stratificazione sociale, alla differente intensità di adesione alla pratica religiosa) parla senza mezzi termini di

resistenza dell'Islam all'integrazione, alla sua fondamentale contrarietà allo spirito della modernità (non ai suoi successi tecnici), di resistenza all'inserimento della religione islamica in una società pluralista, aperta, orientata alla competizione spirituale non sapendo distinguere tra diritto e morale, tra religione e costumi. In particolare l'Islam non sa adattarsi al diritto ecclesiale di modello europeo e nulla impedisce che pratici la taqiya, cioè il diritto dei musulmani in terra straniera di fingere soltanto la lealtà verso il paese ospitante. L'Islam incarna un pensiero unico e totalizzante, che non è mai stato tipico del cristianesimo neppure nei suoi primi stadi di sviluppo perché sin dall'inizio ha distinto tra regno di Dio e regno di questo mondo, tra coscienza e legge, tra ciò che è di Cesare e ciò che è di Dio. Sono queste le differenze dalle quali in un lungo processo è nata la modernità.

Come si vede, qui il costituzionalista sostiene tesi ampiamente condivise da larghi settori di opinione pubblica. Anzi aggiunge maliziosamente che soltanto «il politicamente corretto» impedisce di discutere apertamente e coraggiosamente delle identità e delle differenze culturali esistenti. Anche se la Kultur non può essere un'impresa statale, nondimeno lo Stato costituzionale è un Kulturstaat, e deve farsene positivamente interprete. Esiste di fatto anche una Leitkultur, una cultura dominante, che si esprime, ad esempio, nella determinazione delle festività religiose (a cominciare dalla domenica), vincolanti per l'intera comunità e nel cui merito gli stranieri (i musulmani) non possono entrare o proporre soluzioni

alternative. Anche la scuola è di competenza esclusiva della sovranità dello Stato di diritto, che in questo caso agisce come Stato etico. Naturalmente non è compito della scuola pubblica mettere i figli degli immigrati contro i loro genitori, spezzare con l'indottrinamento i vincoli familiari paternalistici, discreditarne l'ethos stranieri o sradicare moralmente e culturalmente gli immigrati dalle loro origini. Tentativi di questa natura sono contrari ai diritti fondamentali: ma lo Stato non può rinunciare al suo compito educativo. Integrare non significa far venir meno l'identità tedesca, ma conservarla sia pure aprendola verso le altre identità. La cultura giuridica non si divide tra modo di vedere tedesco e modo di vedere degli immigrati musulmani. «I tribunali tedeschi non offrono libera scelta tra il diritto di famiglia di osservanza tedesca e un altro secondo i criteri della shari'a. Pluralismo delle culture del diritto non significa che la cultura del diritto tedesca diventa essa stessa pluralistica». Se deve esserci *Leitkultur*, essa deve toccare anche la sfera della libertà religiosa quando questa investe lo spazio pubblico, come nel caso delle moschee e dei minareti che incarnano un simbolo di potere piuttosto che religioso. In ogni caso la gestione dello spazio pubblico è di stretta competenza pubblico-statale.

A commento vorrei solo far notare che i punti di forza del giurista tedesco sono il principio della cittadinanza e la dimensione pubblica, gli stessi su cui contano anche i sostenitori della possibile e augurabile piena integrazione dell'immigrazione islamica. In altre parole, il dibattito è tutto interno alla cultura politica occidentale.

Voci per la riforma dell'Islam

Passiamo ora direttamente nel cuore della cultura musulmana per registrarvi alcune voci di riformatori. Il concetto di riforma, talvolta esplicitamente evocativo della *Reformation* cristiana protestante dell'inizio dell'età moderna europea, è un fattore unificante degli sforzi di molti intellettuali musulmani che intendono rinnovare il pensiero e la società islamica

contemporanea. Lo fanno sia nei paesi di appartenenza sia nei ruoli (per lo più accademici) che ricoprono in Occidente.

Gli autori che meriterebbero di essere consultati per la nostra tematica sono tantissimi ed esperti in più discipline – filosofia, scienza del diritto, politologia, letteratura – che non corrispondono necessariamente alle classificazioni occidentali. Oltre a ciò, un lettore bene informato si chiederà perché questo saggio parla di Al-Jabri e non di Arkoun, di Zayd e non di Soroush; perché si dedica a Ramadan, a Kermani, ad Aslan e trascura Tibi, Göle o Mernissi, perché tra gli studiosi dei diritti umani e del diritto pubblico islamico è scelto An-Na'im piuttosto che altri. La risposta è semplice. Non potendo qui fare una rassegna dei principali studiosi e rappresentanti delle varie discipline (esistono eccellenti lavori di presentazione nelle principali lingue occidentali, compreso l'italiano¹⁹) ritengo che gli autori qui richiamati siano in sintonia con le riflessioni impostate sopra in tema di secolarizzazione, modernità, razionalità.

«Il Corano è un testo religioso immutabile nel suo enunciato. A contatto con la ragione, però, perde questo suo carattere di immutabilità e diviene un concetto dinamico e aperto a molteplici significazioni. L'immutabilità è la caratteristica dell'assoluto e del sacro, così come all'umano appartiene il regno del relativo e del mutevole. Ma il Corano, testo sacro nel suo enunciato, diviene comprensibile proprio in virtù di ciò che è relativo e mutevole – vale a dire l'uomo – trasformandosi così in un testo umano o, se si preferisce, umanizzato»²⁰. Questa è la tesi centrale della riflessione di Nasr Hamid Abu Zayd, studioso di linguistica ed ermeneutica, discipline da lui applicate al pensiero coranico, originario dell'Egitto, studioso di vasta esperienza internazionale, morto in Olanda nel 2010, dove si era ritirato in esilio dopo un'assurda accusa di apostasia e dove insegnava islamistica. Lo strumento essenziale della sua esegesi è l'analisi del linguaggio. Non si tratta di un asettico lavoro filologico ma di una storicizzazione del testo che parte dall'esperienza dell'uomo²¹. Contrariamente al pensiero religioso che focalizza la propria attenzione sul creatore del testo, Dio, e ne fa il punto di partenza delle proprie riflessioni, noi –

prosegue l'autore – situiamo il ricevente, ovvero l'uomo nelle sue condizioni storico-sociali, al centro del nostro interesse e ne facciamo per così dire il punto di partenza e di arrivo. L'errore del pensiero religioso corrente invece è di partire dalle concezioni dottrinali dell'essenza divina e della natura umana e, quindi, dalle loro correlazioni che vengono proiettate sui testi sacri.

Ma c'è un ulteriore passaggio essenziale: il significato del Corano si dischiude veramente soltanto con la recitazione. Concentrarsi o limitarsi alla sua forma scritta, ignorando o trascurando la ritualità della recitazione significa mancare completamente «la conoscenza estetica o sensibile della Rivelazione». In generale ogni religione privata dall'esperienza fisica del rituale rischia di ridursi a costruzione intellettuale: «Ogni religione ha bisogno di esperienze sensibili o estetiche. Nell'Islam è soprattutto la recitazione del Corano ad assolvere a questa funzione. Si tratta di un evento spirituale e di un atto rituale: ascoltando la parola di Dio, il fedele ascolta colui che parla, ascolta Dio. Dio gli si fa presente e nello stesso momento il fedele si fa presente a questo Divino Oratore»²².

L'importanza rituale della recitazione va oltre i confini della comprensione razionale. I musulmani devoti si attengono rigorosamente al testo coranico, respingendone lo studio critico-letterario, perché temono che in questo modo il Corano diventi come la Bibbia, cioè semplicemente un libro ispirato che parla di Dio, non il discorso stesso di Dio. Zayd, al contrario, è convinto che non vi sia contraddizione tra l'esperienza sensibile e recitativa del Corano, la sua lettura, e la sua analisi scientifica come «testo». Il significato stesso della parola araba Qur'an (Corano) è recitazione. Essendo stato tramandato soprattutto per via orale era ovvio che ci fossero più versioni. Anche quando si stabilì una versione scritta unitaria non cessarono di circolare altre varianti. Ma soprattutto, con il passare del tempo, il testo ha subito un mutamento di funzione, trasformandosi da documento di fede in un sistema normativo valido per ogni ambito della vita. Ha subito così un fatale processo di politicizzazione, giuridificazione e strumentalizzazione da parte del potere.

Zayd respinge la concezione classica del testo coranico, affermatasi dopo le dispute del IX e X secolo tra gli scolastici razionalisti e gli ortodossi, secondo la quale il testo è parola eterna e increata di Dio rivelata a Maometto. Sostiene che il contenuto del Corano è di natura spirituale, etico-morale, religiosa e giuridica, ma la sua comprensione va affidata al metodo scientifico letterario. Il Corano è una complessa costruzione linguistica; è un messaggio con il suo codice e il suo veicolo di trasmissione. Il codice è la lingua araba. Per la codificazione ha bisogno dell'analisi del testo che tratta il Corano come un testo strutturato poeticamente, senza per questo classificarlo nel genere letterario della poesia²³. Detto questo, dal punto di vista religioso il Corano rimane «unico e inimitabile, e questa inimitabilità è la prova della sua origine divina». Zayd non si trattiene dal fare considerazioni teologiche: «La creazione è un evento storico. La storicità è un tratto immanente alla creazione stessa. Che il mondo sia creato ex nihilo o a partire da una materia prima, poco importa. Il concetto di storicità indica il venire alla luce all'interno della dimensione temporale anche se questo tempo era ancora per così dire al suo inizio, alla sua soglia. È l'istante della rottura, del confine che separa l'esistenza assoluta, trascendente – l'esistenza divina – dall'esistenza temporale»²⁴. Con il Corano Dio entra nella storia e si mette in contatto diretto con l'uomo.

Le riflessioni di Zayd sono incomplete senza la dimensione politica: il Corano è diventato ben presto lo scenario di una lotta politica e sociale condotta con le armi della teologia, quindi attraverso concetti, definizioni e dogmi al servizio del potere. Su questo punto la denuncia dello studioso è nettissima: a suo avviso, la macchina della politica si è alimentata e continua ad alimentarsi bruciando la fede. Religione e Stato devono invece essere tenuti separati: la politica deve funzionare senza la religione, ma lo può fare soltanto in presenza di diritti e di libertà individuali, cioè con la democrazia. Principi come quelli dei diritti dell'uomo o della democrazia non devono essere prioritariamente legittimati dalla religione. Per questo Zayd è molto scettico sulle tesi che trovano la democrazia già presente nell'Islam originario grazie all'istituto

della shura o consultazione. Lo studioso osserva che la shura non rappresenta alcuna legge islamica ed è tutt'altra cosa dalla democrazia. Non indica alcun sistema politico ma riproduce la prassi delle tribù pre-islamiche che prevedevano genericamente una consultazione da parte del capo. Ancora più grave è la pretesa di far coincidere la legislazione dello Stato islamico con l'imposizione della shari'a. Secondo questa idea il Corano proclamerebbe delle leggi la cui applicazione definirebbe uno Stato orientato in senso religioso. In realtà questa visione assolutizza le poche indicazioni pratiche presenti nel Corano, ignorando così tutto il resto che è di gran lunga più importante e significativo. Soprattutto ci sono persone che si arrogano il diritto di decidere in modo esclusivo quali sono le leggi di Dio, espropriando in questo modo la massa dei musulmani dal dovere/diritto di assumersi la loro responsabilità.

Il contrasto creatosi tra Islam e Occidente per complesse ragioni geopolitiche e storiche prosegue oggi in un immaginario collettivo che non dovrebbe avere più motivo di esistere: «L'Islam di cui l'Occidente ha paura è un'entità immaginaria, una costruzione, una finzione tanto quanto lo è l'Occidente di cui abbiamo paura noi musulmani. A livello politico ed economico si può certo dire che l'Occidente costituisce un pericolo per noi. Ma la minaccia consiste nel fatto che per l'Occidente non siamo nient'altro che un mercato dei suoi prodotti. Questo però riguarda tutto il Terzo Mondo. Parlare di una crociata contro i musulmani è troppo comodo»²⁵. L'insanabilità di questo contrasto (fissato nella fortunata formula dello «scontro di civiltà») si basa sull'idea sbagliata, ma condivisa in entrambi i campi, che la sua causa principale sia da ricercare esclusivamente nell'Islam²⁶. La tesi degli «orientalisti» europei che l'Islam come tale fosse colpevole della condizione di miseria in cui versava il mondo musulmano è diventata una trappola per gli stessi musulmani. Invece di mostrare che l'Islam aveva poco o nulla a che vedere con la miseria, essi hanno capovolto semplicemente l'accusa dicendo che la causa della condizione del mondo musulmano era l'abbandono del vero Islam originario. È un grave errore che l'opera di Zayd denuncia e corregge.

L'urgenza di un'autoriforma intellettuale dell'Islam è il motivo che guida anche la riflessione e la produzione del filosofo marocchino Mohammad Abed Al-Jabri, docente di storia delle idee islamiche a Rabat, dove è morto nel maggio 2010. È autore di una ambiziosa opera in quattro volumi (usciti tra il 1984 e il 2001) intitolata *Critica della ragione araba*²⁷ centrata sui paradigmi della razionalità e della tradizione. La sua tesi fondamentale si basa sulla convinzione che il pensiero arabo-musulmano abbia un estremo bisogno di autocritica in nome del razionalismo, ma per portare a termine questo processo di autocritica non deve guardare a quello che dicono gli occidentali, bensì tornare alle radici storiche dell'Islam e rendersi conto degli errori commessi. Il pensiero islamico è in grado esso stesso di offrire gli strumenti correttivi se tiene due punti fermi: il razionalismo storico averroistico e la irrinunciabilità alla tradizione islamica correttamente intesa. Razionalità e tradizione, dunque: «il nostro moderno si raggiunge con un ripensamento della nostra tradizione» – non ripudiando ma riscoprendo la dimensione razionale presente nella tradizione del pensiero arabo, che ha il suo apice nell'averroismo.

Il «momento averroistico» è il culmine dell'autonomia e della creatività del pensiero arabo-musulmano (quanto meno quello dell'area occidentale-maghrebina), e ha esercitato un'enorme e decisiva influenza sul pensiero europeo. Questo infatti ha tratto impulso dall'averroismo, proprio nel momento in cui il pensiero arabo si ripiegava su se stesso. Il «momento averroistico» acquista il suo pieno significato messo a confronto con i successivi «momenti» europei: cartesiano, empirico e kantiano trascendentale.

È importante notare che Al-Jabri, quando parla di pensiero filosofico non ha in mente la dimensione speculativa, metafisica o post-metafisica, ma soprattutto lo studio della natura, la scienza e la tecnica sperimentale. Respinge tuttavia l'effetto secolarizzante che le scienze hanno avuto sull'evoluzione del pensiero occidentale. La religione islamica rimane in ogni caso intellettualmente irrinunciabile.

Per qualificare il modo di pensare arabo, Al-Jabri usa tre epistemi (alla Foucault²⁸) chiamati bayan, irfan, burhan. Bayan, «il

pensabile all'interno dell'Islam», è l'episteme ermeneutica riferita al testo, è tipico della grammatica, della scienza del diritto e della teologia. Irfan è il principio mistico, l'alchemico e, in generale, «il pensabile non razionalmente». In questo contesto particolarmente influente diventa l'approccio analogico chiamato «gnostico» debitore dell'episteme poetico-mistica. Burhan, infine, è l'episteme «del pensabile razionalmente», della matematica, della logica e della metafisica, nel senso di Aristotele, il cui pendant europeo ha prodotto l'illuminismo e la modernità della scienza naturale. Al-Jabri intende mostrare come il «razionalmente pensabile» sia progressivamente rimasto vittima dell'episteme ermeneutica (bayan) e di quella mistico-poetica (irfan), escludendo dal suo orizzonte le rivoluzioni scientifiche e il loro cambiamento di paradigma (inteso alla maniera di Kuhn). Come risultato, ciò che contraddistingue la cultura araba dall'«epoca della codificazione» è il dato di fatto che la sua dinamica interna non si manifesta nella produzione di nuovi discorsi ma nella riproduzione del vecchio²⁹.

Tra le spiegazioni della resistenza e dell'ostilità del mondo arabo verso il razionalismo, Al-Jabri mette anche la pedagogia della lettura letterale del Corano e la sacralizzazione della lingua araba tramite la canonizzazione del Corano stesso. Di conseguenza il lettore recepisce tutti i contenuti religiosi in modo acritico mentre il suo modo di pensare diventa una specie di gioco di memoria³⁰. Contro tutto questo il filosofo suggerisce una lettura riflessiva che scompone e ricompone ad un tempo il testo. La tradizione non deve essere considerata una mera raccolta di segni del passato ma come un tutto culturale che comprende «una fede, una legge, una lingua, una letteratura, una ragione, una mentalità, un collegamento con il passato e una proiezione verso il futuro». La tradizione non è un lascito che il padre scomparso lascia al figlio, ma è il padre stesso, sempre vivo e presente nel figlio. «Moderno quindi non significa né respingere la tradizione né rompere con il passato ma un modo di trattare la tradizione ad un livello di 'contemporaneità'». «Moderno significa sviluppare un metodo e un punto di vista moderno della tradizione». «Non c'è un moderno assoluto, universale e planetario ma molti moderni che si distinguono da un'epoca all'altra e da un

luogo all'altro». «Il moderno è un fenomeno storico e come tale formato dalle circostanze in cui si manifesta». «Ogni espressione del moderno dovrebbe trovare il suo baricentro nella razionalità e nella democrazia»³¹.

Davanti a questa sequenza di affermazioni osserviamo che soltanto l'ultima, introducendo i concetti di razionalità e di democrazia, rappresenta il vero passaggio di qualità nella definizione sostantiva del moderno. In effetti è sui temi della razionalità e della democrazia che si gioca la consistenza del discorso di Al-Jabri. Ma qui il filosofo è preoccupato soprattutto di criticare il razionalismo occidentale che ha tradito i suoi principi «quando alla scienza e alla tecnologia, che nella stessa prospettiva razionalistica dovevano essere al servizio della libertà umana e del diritto internazionale, ha fornito innumerevoli strumenti di distruzione di individui e popoli interi. Da qui la reazione, naturale e giustificata nella prospettiva stessa del moderno, di ribellarsi contro questa irrazionale assurdità nel punto più alto del razionalismo moderno»³².

Naturalmente Al-Jabri è troppo coerente con se stesso per non aggiungere subito che «il mondo arabo soffre oggi sotto il dominio di un altro tipo di irrazionalità che si differenzia completamente dall'irrazionalismo europeo: si tratta di una irrazionalità medioevale. Dinanzi a questa irrazionalità regressiva l'unica arma efficace è il razionalismo. Come si può creare il moderno senza l'aiuto della ragione e della razionalità?»³³.

Il limite di questa posizione di Al-Jabri è che la razionalità di riferimento rimane sempre quella medievale: si tratta infatti dell'averroismo, sia pure ritrovato e rivisitato in chiave moderna, a cominciare dalla separazione tra scienza e religione. «Smettiamo di voler spiegare la religione con la scienza e di collegare in modo abusivo l'una all'altra; la scienza infatti è in costante mutamento, non cessa di contraddirsi e di andare oltre se stessa. E smettiamo per lo stesso motivo di far dipendere la scienza dalla religione. Averroè non si è accontentato di distinguerle, ha offerto anche la possibilità di una loro netta separazione»³⁴. In sintesi, per il filosofo marocchino il razionalismo, il realismo, il metodo

assiomatico e l'atteggiamento critico possono essere riguadagnati nella cultura araba soltanto attraverso «lo spirito averroistico»³⁵. Questo spirito deve essere per la cultura araba quello che fu lo spirito cartesiano per la cultura francese e lo spirito empirista di Locke e Hume per il pensiero inglese.

Un ben diverso approccio, che pure si autodefinisce riformatore, è offerto da uno studioso di origine iraniana, professore di scienze islamiche all'università della California e noto pubblicista, Reza Aslan. È balzato all'attenzione negli Usa con il suo libro *No god but God. The Origins, Evolution and Future of Islam*³⁶. Il «The New York Times» ne ha parlato come di un lavoro «straordinario che è nel contempo un corso introduttivo alla storia islamica e una impegnata presa di posizione personale», mentre «The New York Review of Book» ha scritto che «solo pochi autori sono in grado di descrivere in modo così vivo le chances e i rischi dell'Islam politico come fa Reza Aslan». L'autore presenta il suo libro come «un plaidoyer per le riforme che taluni possono trovare un allontanamento dalla fede – il che non è poi tanto male. Nessuno infatti può parlare per Dio, neppure il profeta (che parla su Dio). Altri possono considerare il mio libro come apologetico, il che non è una brutta cosa. Apologia infatti è una difesa, e che cosa c'è di più nobile che difendere la propria fede contro l'ignoranza e l'odio e collaborare a raccontare la storia di questa fede?»³⁷. Questa dichiarazione a favore di una riforma musulmana si accompagna sin dall'inizio ad un approccio che i tradizionalisti considerano una relativizzazione del dato dottrinale originario. Nella prospettiva della conciliabilità tra Islam e cultura democratica, infatti, Aslan fa una storicizzazione dell'eredità islamica per la quale non esita a parlare di de-mitizzazione.

Secondo lui «la religione è qualcosa d'altro della fede. La religione è la storia raccontata della fede. È un complesso istituzionalizzato di simboli e metafore (miti e rituali) in una lingua che consente ad una comunità di fede di comunicare al proprio interno l'incontro con il numinoso, con il divino».

Non possiamo dimenticare che il Corano e la trasmissione delle parole delle azioni del profeta, per quanto irrinunciabili e

valide storicamente, sono radicate nella mitologia. È deplorabile che la parola mito che originariamente non significava altro che storia del soprannaturale sia diventata sinonimo di bugia e falsità, mentre i miti in sé sono sempre veri. Possiedono una loro originaria legittimità e credibilità anche se le verità che trasmettono hanno poco a che fare con i fatti storici. La domanda se Mosè abbia effettivamente aperto il Mar Rosso, se Gesù abbia effettivamente risvegliato dai morti Lazzaro o se Dio abbia effettivamente parlato con la bocca di Maometto, è irrilevante. In riferimento alla religione e alla sua mitologia l'unica domanda importante è: che cosa vogliono esprimere queste storie?³⁸

Sorprende la disinvoltura con cui Aslan espone in poche frasi la sua filosofia sui «miti che in sé sono sempre veri» includendovi anche l'Islam. Il lettore esigente non troverà nel testo ragionamenti più argomentati (come quelli che abbiamo visto in Zayd), ma semplicemente l'esposizione di motivi esegetici e storici che l'autore ritiene «più ragionevoli di altri» per difendere e riproporre l'Islam oggi. Soprattutto c'è la narrazione della vita di Maometto e delle vicende del suo movimento in un linguaggio semplice che avvicinano «ragionevolmente» il profeta alle esigenze di uomini e donne del nostro tempo. Non c'è nulla di teologicamente impegnativo ma soltanto una disarmante semplificazione.

Il principio della «unicità di Dio» viene presentato come «il riconoscimento della creazione in quanto 'unità universale', senza distinzione tra l'al di qua e l'al di là, naturale e soprannaturale, sostanza e senso, spirito e corpo. Il rapporto tra Dio e la creazione è paragonabile a quello tra la luce e la lampada che emana la luce». Il Corano, in termini letterari, è un drammatico monologo di Dio. Non «racconta» l'incontro di Dio con l'umanità, ma «è» l'incontro di Dio con l'umanità. Aslan naturalmente conosce il contrasto tra i tradizionalisti, che considerano il Corano «parola eterna e increata» di Dio, e i «razionalisti», che lo considerano soltanto «specchio» di Dio, non Dio stesso. Ma l'autore non prende una posizione netta, come invece fanno altri riformatori islamici. In lui sembra prevalere la preoccupazione di descrivere come si presenta storicamente l'Islam nelle sue varianti teologiche, senza schierarsi.

Apparentemente diverso è il suo atteggiamento su questioni di immediata rilevanza pratica e politica come la shari'a. A suo avviso è praticamente impossibile conciliare la visione tradizionalistica della shari'a con le idee moderne di democrazia e dei diritti umani.

Uno Stato islamico moderno ha tre possibilità di integrare la shari'a nel suo sistema giuridico. Può considerarla come fonte legittima della legislazione e pur tuttavia ignorarla, a prescindere da alcune disposizioni in tema di diritto familiare ed ereditario, come accade in Egitto e Pakistan. Può applicare la shari'a, senza modernizzarla e adattarla alle norme attuali sociali e giuridiche come accade nell'Arabia Saudita e in Afghanistan sotto il dominio dei talibani. Può infine tentare di sintonizzare i valori tradizionali della shari'a con i principi moderni della democrazia e dei diritti umani sotto il segno di riforme generali. A parte l'esperimento democratico appena iniziato dell'Iraq, soltanto uno Stato islamico ha considerato questa opzione: l'Iran. Da più di vent'anni la repubblica islamica iraniana tenta di legare la sovranità popolare alla sovranità divina e di instaurare una autentica democrazia islamica che tenga contemporaneamente conto dei valori del pluralismo, del liberalismo e dei diritti umani³⁹.

Ma quella iraniana è un'impresa disperata, senza successo e segnata dalla violenza. Inizialmente Khomeini è riuscito a presentare la sua teologia in un seducente linguaggio populistico, ma poi l'influente ceto clericale al governo ha fatto del potere morale e simbolico della faqih un dominio politico dispotico. In realtà oggi in tutto il mondo musulmano è in atto una lotta intra-islamica tra conservatori e riformatori non solo a Teheran, a Il Cairo, a Damasco, a Giacarta ma anche, sebbene in forme diverse, a New York, Londra, Parigi e Berlino.

Personalmente Aslan non ha dubbi che la democrazia sia del tutto compatibile con l'Islam. Scrive, infatti, che la stragrande maggioranza di un miliardo e più di musulmani conosce e accetta i principi fondamentali della democrazia:

La maggior parte dei musulmani si sono appropriati del linguaggio della democrazia, tradotta in concetti islamici: la shura non è altro che la rappresentanza popolare, idschuma è lo strumento

della partecipazione politica e bai'a è il diritto elettorale universale. Valori democratici come il costituzionalismo, la responsabilità del governo, il pluralismo e i diritti umani sono ampiamente riconosciuti nel mondo musulmano. Non è invece incondizionatamente accettata l'idea occidentale di una stretta separazione tra religione e Stato e il secolarismo come fondamento della società democratica⁴⁰.

Al lettore che conosce la complessità e le controversie in atto su questa tematica, le affermazioni ora riportate non sono convincenti. Oltretutto è incomprensibile che a loro sostegno sia portata l'autorità di Sayyid Qutb, tenacissimo nemico dell'Occidente e tutt'altro che disponibile a presentare l'Islam in termini democratici e virtualmente secolari. A questo proposito Aslan offre soluzioni nominalistiche, insistendo, ad esempio, sulla distinzione tra secolarizzazione e secolarismo⁴¹. La prima è uno sviluppo storico in cui la società si libera dai controlli religiosi e da chiuse visioni metafisiche, mentre il secolarismo diventa esso stesso una chiusa visione metafisica del mondo. L'Islam quindi è contrario al secolarismo, ma non alla secolarizzazione ed è perciò in sintonia con la democrazia che non coltiva il secolarismo ma il pluralismo. Questo è inteso da Aslan come semplice sinonimo di tolleranza religiosa, non come libertà di credere o di non credere (o di cambiare fede). Sulla base di questo equivoco la molteplicità delle interpretazioni dell'Islam viene presentata senz'altro come l'equivalente del pluralismo occidentale.

Verso la fine del libro di Aslan tuttavia prende corpo l'idea dell'Islam inteso come forma di comunitarismo, con i suoi tratti virtualmente restrittivi dei diritti individuali. «Dal dato di fatto che l'Islam possiede un carattere fundamentalmente comunitario, segue necessariamente che una politica per l'uomo deve considerare la difesa della comunità contro il diritto di autodeterminazione del singolo. In determinate circostanze può essere che il bene della universalità debba avere priorità rispetto ai diritti del singolo, ad esempio nell'uso dell'alcool e nei giochi d'azzardo che notoriamente sono proibiti dal Corano»⁴². L'allineamento di fatto alle indicazioni di comportamento predicate dal ceto religioso non

impedisce ad Aslan di ripetere che una democrazia islamica non deve essere dominata da un'oligarchia di esperti religiosi dotata di potere politico diretto. La loro influenza deve essere soltanto di natura morale, come quella esercitata dall'autorità della Chiesa cattolica. Quando si produce un conflitto tra la realtà politica democratica e l'autorità religiosa, questa deve cedere il passo.

Forse è proprio questa mescolanza di disinvoltura teologica, di opportunismo democratico e di tradizionalismo «comunitarista» che fa del libro di Aslan un documento interessante dell'evoluzione del mondo islamico residente in Occidente. Interessante ma non convincente.

Vediamo ora la testimonianza di Navid Kermani, uno scrittore e studioso di letteratura e di islamistica, cittadino tedesco di origine iraniana, devoto allievo di Zayd. È balzato alle cronache nel maggio 2009 per un episodio sconcertante. Designato a ricevere un premio prestigioso in riconoscimento della sua attività letteraria e pubblica a favore del dialogo interculturale e interreligioso, Kermani ne è stato poi escluso per la protesta di alcuni illustri rappresentanti delle confessioni cristiane (il card. Karl Lehmann e l'ex presidente della Chiesa evangelica dell'Assia) che avrebbero dovuto prendere il premio insieme a lui. I due uomini di Chiesa avevano ritenuto offensive per il cristianesimo alcune espressioni usate da Kermani in un articolo apparso qualche settimana prima sulla «Neue Zürcher Zeitung», in cui lo studioso commentava la famosa crocifissione di Guido Reni esposta nella chiesa romana di San Lorenzo in Lucina⁴³. Ne sono seguite vivaci polemiche. Solo dopo alcuni mesi l'incidente si è risolto e in qualche modo riparato con un nuovo riconoscimento allo studioso tedesco-iraniano. Intanto l'incidente ha fatto però emergere un aspetto problematico del rapporto tra Islam e cultura cristiana europea che giustifica la presenza di questo autore nel nostro saggio, al di là del valore scientifico e letterario della sua produzione.

Prima di toccare il punto, vorrei presentare alcune riflessioni di Kermani sulla «estetica delle religioni», sul loro intrinseco carattere «mitico» che si esprime in immagini, parole, suoni. Questo vale in modo precipuo per la bellezza, la perfezione,

carattere meraviglioso e inimitabile del Corano e della sua lingua (sintetizzato nel concetto di *igaz*)⁴⁴. Questa dimensione essenziale del Corano come testo poeticamente strutturato e come recitazione quasi musicale appare assurda o quanto meno incomprensibile all'occidentale – a partire dalla affermazione «Dio è bello»⁴⁵. D'altronde l'insistenza dei musulmani sull'intraducibilità e non imitabilità del Corano viene spesso interpretata in Occidente come prova del loro settario fondamentalismo esagerato che arriva perfino a costringere i bambini ad imparare il testo del Corano a memoria nell'originale arabo, senza capirne una parola.

Diversa ovviamente è l'interpretazione di Kermani che, oltre ad usare riferimenti coranici interni al testo, sviluppa la tesi dell'Islam come evento estetico e mitico seguendo il senso di altri autori tedeschi: le riflessioni di Jan Assmann sul mito come «passato condensato in storia fondante» e quelle di Hans Blumenberg sul ruolo decisivo della recezione di un'opera, sull'insostituibile centralità del pubblico e le sue esigenze espressive. Riprendendo letteralmente Assmann, l'autore parla del mito come di una storia che si racconta per orientarsi nel mondo, come di una verità di ordine superiore che ha pretese normative e possiede forza formativa. Scrive infatti:

usando il concetto di mito, non intendo fare una dichiarazione sulla autenticità degli avvenimenti ricordati. Il mito designa una forma di ricordo. Ad esempio la Mecca di Maometto insieme con la Kaaba esiste indubbiamente all'inizio del settimo secolo, ma è nella memoria musulmana che un normale evento storico-culturale si stilizza in spazio commemorativo. La memoria di una storia fondante di un collettivo, una ricostruzione così come la memoria culturale procede ricostruttivamente indipendentemente dalla fattualità degli avvenimenti⁴⁶.

Kermani, dunque, fa propria la tematica che nella cultura tedesca è associata ai concetti di Erinnerung/Erzählung/Mythos/historische Rekonstruktion, riprendendo anche alcuni temi adorniani della Dialettica dell'illuminismo e della Dialettica negativa. Non si tratta di un'acculturazione dall'esterno ma di una convinta convergenza,

anche grazie alla lezione appresa dal suo maestro Zayd.

La dimensione mitico-poetica della fede islamica è in stretto rapporto con il valore che nella cultura araba antica veniva attribuito alla lingua, soprattutto quando veniva sublimata nella recitazione. La potenza della parola rivelata si è manifestata originariamente nel fatto che nessuno poteva sottrarsi al fascino della recitazione coranica; sia i seguaci sia gli oppositori di Maometto riconoscevano che il successo del profeta era dovuto non soltanto al suo carisma e al suo messaggio, ma alla fascinazione delle sue parole. La tesi della inimitabilità del Corano (nel senso detto sopra) poggia su quattro «miti»: gli arabi erano maestri di poesia e di narrazione; Maometto trasmetteva con sicurezza il suo messaggio nonostante fosse analfabeta o quantomeno non fosse versato in cose letterarie; sin dall'inizio il Corano ha esercitato sugli abitanti di La Mecca e sulle generazioni successive un enorme fascino estetico; nessuno, amico o nemico, in seguito è riuscito a superare per bellezza ed efficacia letteraria il Corano.

Tutto questo non trova alcuna corrispondenza nella tradizione cristiana. Il concetto biblico e cristiano di «gloria» della manifestazione divina, che per certi aspetti può accostarsi alla «bellezza» divina coranica, non ha mai raggiunto i livelli di rilevanza dell'Islam perché risponde ad una logica teologica non confrontabile con quella islamica. Teologicamente parlando, «la gloria di Dio» nel cristianesimo non si manifesta nella Scrittura ma nella persona di Gesù («Il logos si è fatto carne e abitò fra noi; abbiamo visto la sua gloria, la gloria del figlio unigenito del padre, pieno di grazia e di verità» – Giovanni 1,14). Di conseguenza per la «gloria» della Bibbia non si può avanzare alcuna pretesa «poetica» del tipo di quella asserita dai dotti musulmani per il Corano. In nessun momento, del resto, la rivelazione cristiana ha avuto una funzione fondativa di identità o di stabilizzazione per la vita religiosa in quanto opera letteraria avvicinabile a quella dell'igaz per il mondo musulmano.

Abbandonando la dimensione religiosa per quella filosofica nella cultura occidentale, Kermani assegna un posto di rilievo ad Adorno con la sua utopia (espressa nella Dialettica negativa) di

«cogliere il non concettuale con il concetto, senza per altro equipararli». Questo potrebbe valere anche come motto per gli sforzi dei mistici di fornire testimonianza della loro esperienza: si tratta di un'utopia perché sottrae il conosciuto ad ogni espressione linguistica, e la felicità che esso prepara è reale solo in quanto sperimentata nel vissuto. La felicità non la si possiede ma si è posseduti da essa. Analoga è la conoscenza di tipo estetico o mistico. «Come si può qualificare come estetico l'ascolto dei mistici, così la teoria estetica di Adorno la si può leggere come una mistica secolare o negativa». Se in certi passaggi adorniani si può facilmente scambiare il concetto di arte con quello di sama (ascolto mistico) esso potrebbe benissimo provenire da un sufi. Lo stesso Adorno era consapevole che, in ultima istanza, esperienza mistica ed estetica convergono. La loro differenza sta infatti nei contenuti non nella fenomenologia. Anche il filosofo francofortese presuppone un trascendente, che non viene qualificato in modo religioso come il dio del sufi, ma è chiamato il «totalmente altro» o il «non-identico». Esso è immerso nell'oscurità: ma l'opera d'arte non ne è il disvelamento, così come per il mistico non lo è il Corano, bensì ne è il rispecchiamento. Ma come per Adorno l'opera d'arte autonoma tende all'assenza di espressione, così per il sufi, alla fine del sentiero mistico e nella fase estrema dell'ascolto, c'è il silenzio. All'inizio non c'è la parola ma la musica e così sarà alla fine, quando l'anima salirà al suo Signore: la musica è il «cigolio delle porte del paradiso». In conclusione,

Si può non condividere la tesi che il Corano sia il testo più bello del mondo come dicono i musulmani, ma difficilmente si può contestare che la bellezza attribuitagli sia stata tipica di qualche altra opera poetica o rivelazione. Se si volesse secolarizzare il Corano e intenderlo come un unicum storico scientificamente inspiegabile, esso rappresenterebbe il vero e proprio miracolo dell'Islam. Così come, per cercare un'ultima corrispondenza nel cristianesimo, l'unico e l'inspiegabile evento non è la crocifissione (Gesù Cristo è stato uno dei tanti messi in croce) ma la fede nella risurrezione, e dunque la reazione dei suoi contemporanei e delle generazioni successive. Solo questo fa della morte in croce un

miracolo, come solo questo fa della lingua del Corano un miracolo⁴⁷.

Da queste parole si intuisce la centralità che per Kermani hanno la croce e il crocifisso. Si capiscono così le osservazioni sul quadro della crocifissione di Guido Reni nella Chiesa romana di San Lorenzo in Lucina, che sono state all'origine dell'increscioso episodio ricordato sopra. Riportiamo di seguito alcuni passaggi dell'articolo incriminato. Dopo avere ricordato il piacere che, a partire dal Rinascimento, mostrano le raffigurazioni cattoliche nel rappresentare la sofferenza di Gesù, lo scrittore tedesco-musulmano aggiunge di conoscere già questo fenomeno grazie all'esperienza degli sciiti. Conosce cioè il «martirio che lì viene celebrato sino al pornografico». Il Corano nega in effetti che Gesù sia stato crocifisso perché un altro uomo è stato messo al suo posto. Gesù è scampato perché Dio non poteva permettere il martirio e la morte in croce del suo profeta. «Per conto mio – scrive Kermani – formulo il rifiuto della teologia della croce in modo ancora più drastico: è una bestemmia e una idolatria». «Non che io rispetti di meno gli uomini che pregano la croce a confronto con altri che pregano in altro modo. La mia non è un'obiezione. È una ripulsa».

Eppure davanti al crocifisso di Reni – prosegue
ho trovato la vista così toccante, così piena di grazia, che non mi sarei più alzato. Per la prima volta ho pensato che io – io personalmente – potessi credere ad una croce. Reni non trasfigura la sofferenza, che non esibisce. A lui riesce quello che altre rappresentazioni di Gesù si limitano ad affermare: trasporta il dolore dal corporeo al metafisico. Il suo Gesù non ha ferite, non ha segni di striature sanguigne della frusta e dei colpi; è snello ma non deperito. Anche dove le sue mani e i suoi piedi sono inchiodati alla croce non fluisce sangue. Se non ci fossero i chiodi sembrerebbe che allarghi le mani per pregare. Alza gli occhi al cielo, le iridi quasi scomparse nel bianco dell'occhio: «guarda» – sembra invocare. Non solo «guarda, ma guarda la terra, guarda noi». Gesù non soffre, come vuole l'ideologia cristiana, per sgravare Dio. Gesù non accusa: «perché mi ha abbandonato», no, ma «perché ci hai abbandonato?».

Il pastore evangelico Peter Steinacker ha giudicato questa conclusione di Kermani «dialettamente elegante», ma questo giudizio non gli ha comunque impedito di respingere con sdegno il testo che, nel suo insieme, «considera una bestemmia il centro della mia fede – la teologia della croce – e l'avvicina alla pornografia». A suo avviso l'articolo non contiene soltanto un grave fraintendimento della teologia della croce. «È comprensibile che la concezione cristiana della profonda sofferenza che c'è nel mondo e nella creazione, sia estranea alla divinità del Dio della teologia islamica. Ma è incomprensibile la denuncia di questa visione diversa come blasfemia». Musulmani e cristiani devono accettare e chiarire le loro divergenti identità teologiche, ma «il dialogo contestativo» si interrompe quando una parte si sente ferita dall'altra. «Il dialogo presuppone che io mi avvicini alla tentazione non solo di tollerare ma di accogliere la verità dell'altra religione».

Davanti a questa dura reazione mi limito ad osservare che Steinacker ha verosimilmente frainteso l'espressione di «pornografia», che Kermani attribuisce al gusto esibizionistico della sofferenza (innanzitutto da parte degli sciiti), non alla morte in croce come tale. Oltre a ciò il pastore evangelico non si rende conto che l'autore musulmano ha parlato proprio della sua «tentazione» personale alla conversione che è segno di autentica disponibilità al dialogo interreligioso pur nel mantenimento delle differenze teologiche. Non possiamo qui dare conto del vasto dibattito sollevato in Germania da questo scambio polemico, nel quale per la verità sono prevalse le voci critiche verso gli alti rappresentanti della religione cristiana che hanno frainteso le intenzioni di Kermani al di là del suo forte (forse provocatorio) modo di esprimersi. La vicenda comunque è stata l'occasione perché l'opinione pubblica fosse informata di quei passaggi del Corano che parlano con venerazione di Gesù («inviato da Dio») e con grande rispetto della Vergine Maria, e persino dei buoni rapporti iniziali tra cristiani e musulmani. Nel contempo si è preso atto del fermo rifiuto musulmano di accettare non solo la divinità di Gesù ma persino la sua morte in croce. È tempo, dunque, che l'opinione pubblica europea sia messa a conoscenza in modo preciso della

posizione dell'Islam su Gesù e sul cristianesimo, pur nella consapevolezza delle insuperabili differenze teologiche, ammesso che se ne colga la rilevanza.

Tra gli esponenti intellettuali di punta dell'«Islam occidentale» in Europa va annoverato certamente Tariq Ramadan. Nato a Ginevra, di origine egiziana, nipote del fondatore dell'organizzazione dei Fratelli Musulmani Al-Banna, attualmente è professore di studi islamici ad Oxford. Scrive tantissimo ed è molto presente nei media e nelle principali riviste internazionali. È un personaggio controverso, sempre pronto a reagire alle molte e diverse congiunture politiche in cui è implicato il mondo musulmano⁴⁸. A noi qui non interessano le sue prese di posizioni immediatamente politiche – su Israele, sul conflitto palestinese, sul terrorismo, sui movimenti democratici di massa in atto negli Stati arabi. Vogliamo invece mettere a fuoco il pensiero religioso e teologico che sostiene le sue posizioni, anche se non è facile seguire e capire le sue oscillazioni, evoluzioni, adattamenti sotto la pressione degli avvenimenti e delle polemiche in cui è coinvolto. Ramadan si sente investito della missione di fare sentire i musulmani europei, in particolare i giovani, «a casa» in Occidente, di farli diventare «cittadini di confessione musulmana». A prima vista il suo linguaggio è quello laico della cittadinanza occidentale, ma la motivazione profonda, il fine ultimo è quello della testimonianza della fede islamica. «Siate buoni musulmani – consiglia ai suoi correligionari – e sarete buoni cittadini occidentali».

Davanti alla questione del rapporto tra le religioni e di fronte alle controverse affermazioni del Corano su ebrei e cristiani, Ramadan dà un'interpretazione generosa (anche se un po' ingegnosa) per fondare e sostenere la piena praticabilità del dialogo, che deve comunque seguire quattro regole: «Il riconoscimento e il rispetto della legittimità della convinzione dell'altro; l'ascolto di ciò che ciascuno dice delle proprie fonti scritturali e non ciò che capiamo (o vogliamo capire) di esse; il diritto in nome della fiducia e del rispetto di porre tutte le domande possibili, certe volte anche più imbarazzanti, perché il nostro intento è cercare di capire; la

pratica dell'autocritica che consiste nel saper fare la differenza tra ciò che dicono i Testi e ciò che fanno i nostri correligionari e definire chiaramente la nostra posizione personale»⁴⁹.

Particolarmente attento agli aspetti della soggettività tradotta nei termini di interiorità e spiritualità islamica tradizionale, Ramadan non esita a parlare di una religiosità citoyenne, riferita cioè ad uno status di cittadinanza inteso nel senso del liberalismo politico occidentale, o meglio del repubblicanesimo francese. Che la cittadinanza occidentale sia una condizione ottimale anche per la fede islamica è una tesi che può suonare rivoluzionaria, soprattutto a fronte del risentimento, del senso di estraneità, della contrapposizione che caratterizza l'atteggiamento di molti musulmani in Europa. D'altro canto gli interlocutori occidentali (laici o religiosi) di Ramadan raramente entrano nel merito delle sue argomentazioni religiose, come se queste non interessassero: si limitano a sondare che i suoi discorsi non mascherino posizioni politiche equivocate, soprattutto quando è in gioco il conflitto israelo-palestinese, la legittimità della violenza politica che sconfina nel terrorismo, gli aspetti più controversi della morale islamica. Da qui l'accusa a Ramadan di essere un «cattivo maestro», senza per altro essere in grado di pronunciarsi se sia anche un «cattivo teologo».

Il Leitmotiv dei libri di Ramadan è la coniugazione della fedeltà all'ortodossia religiosa musulmana con la dichiarata lealtà politico-istituzionale all'Europa⁵⁰. L'afflato della spiritualità coranica, la puntigliosa esegesi dei testi sacri coesistono – apparentemente senza contraddizioni – con il discorso e il linguaggio della cittadinanza democratica. Ramadan dice ai giovani musulmani: voi siete dentro all'Occidente, anzi siete il nuovo Occidente. Per questo non dovete rinunciare a nulla della vostra identità religiosa; non dovete guardare culturalmente e storicamente indietro o geo-politicamente fuori dall'Europa, ai paesi di origine dei genitori o dei nonni. L'Occidente non è «terra ostile» o «terra d'esilio» ma la vostra «casa». Le opportunità offerte dallo Stato di diritto democratico sono a disposizione del buon musulmano.

Ortodosso sul piano dottrinale, Ramadan talvolta fa

affermazioni sulla cultura occidentale che sono in contrasto con la sua tesi della «comune casa» occidentale. Quando insiste nel dire che il ruolo dell'Islam è quello di fornire «spiritualità profonda e intelligente, spirito critico e indipendente, volontà libera», lascia intendere che l'Europa non possiede queste qualità. E gli sfuggono talvolta anche stereotipi negativi contro il «predominio della razionalità [sic!] e della tecnologia» in Occidente.

Spesso Ramadan lamenta polemicamente le diffidenze e i sospetti che incontra la sua proposta, accusata di rinnegare di fatto i principi pluralisti cui dice di ispirarsi. Controbatte che «né l'Europa né più in generale l'Occidente sopravvivranno se continueranno a volersi definire in modo esclusivo e tenendosi a distanza dall'Altro (islamico o musulmano) che fa paura. Forse oggi ciò di cui l'Europa ha più bisogno non è di un dialogo con le altre civiltà ma di un vero dialogo con se stessa, tenendo conto delle sfaccettature per troppo tempo ignorate – il che ancora le impedisce di valorizzare la ricchezza delle tradizioni religiose e filosofiche che la costituiscono»⁵¹.

Talvolta quella di Ramadan si configura come una controffensiva dall'interno dell'Occidente a partire da un rovesciamento dei fronti. L'Islam si presenta come il delegato del vero universalismo che l'Occidente ha soltanto la presunzione di incarnare. Il secolarismo viene senz'altro rifiutato mentre la razionalità e il razionalismo sono visti nei loro aspetti ambivalenti. Nel suo insieme l'operazione intellettuale di Ramadan è ambiziosa: presentare l'Islam in veste universalistica come se questa fosse la sua originalità. Non sospetta che può fare questo tentativo perché – più o meno inconsciamente – ha interiorizzato il codice universalistico e critico occidentale.

Delle molte tematiche affrontate dall'autore selezioniamo qui alcuni motivi e argomenti che affrontano la questione dell'universalismo e della razionalità e, quindi, l'immagine dell'Occidente in cui si costruisce la nuova identità islamica. L'Occidente per Ramadan è un ambiente amichevole più ancora che un partner spirituale, per usare un aggettivo qualificativo a lui caro. Naturalmente riconosce i valori sostanziali che fondano tale

amichevolezza e consentono la più ampia garanzia di libertà espressiva all'Islam («talvolta i musulmani possono sentirsi più sicuri in Occidente – per quanto riguarda la loro libera pratica della religione – che non in alcuni paesi che si definiscono islamici»⁵²). Questo non elimina la convinzione dell'autosufficienza valoriale e concettuale dell'Islam anche nei termini dell'universalità/universalismo contrapposto al razionalismo. «Non dobbiamo relativizzare i principi universali dell'Islam, per dare l'impressione di integrarci all'ordine della razionalità»⁵³.

La contrapposizione dell'universalismo islamico alla razionalità occidentale è un motivo ripetuto con molte varianti. Ramadan è convinto di fare affermazioni originali a favore dell'Islam, in realtà nelle sue argomentazioni segue – senza sospettarlo – una strategia concettuale che è tipica di molta riflessione religiosa cristiana e occidentale che si contrappone al razionalismo laico. In questa ottica l'universalismo non è inteso come il risultato di un procedimento intellettuale o di un atteggiamento puramente concettuale, bensì è il prodotto di un atteggiamento di fede. «Se l'atto di fede è di per sé semplice ed è ritenuto naturale nell'Islam, è perché nasce dal profondo dei tempi delle intelligenze, e perché viene considerato una dimensione essenziale dell'essere umano o meglio dell'essere che si umanizza. È proprio qui che si manifesta nella coscienza islamica l'espressione più compiuta dell'universale e la possibilità del suo incontro, tanto spirituale quanto intellettuale»⁵⁴.

Gli islamici devono quindi resistere alle pressioni esercitate su di essi affinché relativizzino la loro posizione con la rinuncia alla pretesa universalistica della loro fede. Devono mostrare come il valore universale della loro fede rispetti le diversità. «Se la via della fedeltà (ash-shari'a) è il quadro di riferimento nel quale si iscrive l'universale islamico è urgente e imperativo dire come esso si costruisce, come si esprime l'assoluto, la razionalità, il rapporto con il tempo, con il progresso, con gli altri e, in senso più generale, con la diversità»⁵⁵. Nell'era della globalizzazione il vero pericolo è che l'Occidente – forte della contemporanea evidente occidentalizzazione del mondo – instauri un «monologo dialogato»,

un finto dialogo con civiltà che di diverso hanno soltanto il nome, ma sono talmente snaturate da costringere i loro rappresentanti a limitarsi a lottare per la propria sopravvivenza, anziché affermare la ricchezza della propria alterità.

In breve, la strategia argomentativa di Ramadan è quella di evitare posizioni apertamente fideiste e irrazionalistiche, mirando invece ad includere la razionalità entro la fede. Non contrapposizione ma virtuale inclusione al punto che parla del «principio di integrazione» dell'Islam, rovesciando diametralmente il senso del concetto di «integrazione» quale è normalmente usato in Occidente quando si parla appunto di «integrare» i musulmani. Ora infatti è l'Islam che «integra» il razionalismo occidentale.

Ma perché la certezza che l'Islam ha della propria natura universalistica e «integrante» non impedisce a molti musulmani di sentirsi a disagio nel mondo del sapere e del progresso? – si chiede Ramadan. A suo avviso, ancora una volta, soltanto il ritorno alle fonti scritturali può permettere ai musulmani di trovare una soluzione a questo problema. «Non c'è bisogno di islamizzare le scienze o di confondere etica e metodi scientifici: la globalità dell'Islam propone una coerenza che non è assolutamente confusione». In realtà questa affermazione, se da un lato respinge le pretese di una scienza islamica sostitutiva di quella occidentale, dall'altro facendo riferimento positivo alla teoria dei «due libri» di Galileo (quello della sacra scrittura e quella della scienza) rimane molto generico e scolastico. Nella produzione intellettuale di Ramadan non si nota alcuna impegnativa riflessione sugli sviluppi delle scienze contemporanee, soprattutto sulla teoria dell'evoluzione, sulle bio-scienze e sulle biotecnologie, con tutti i problemi che sollevano. L'integrazione tra Islam e Occidente è apparentemente più facile sul piano etico-giuridico («Per un cittadino o un residente musulmano in Europa applicare la shari'a significa esplicitamente rispettare il contesto costituzionale e legale dello Stato di cui è cittadino»⁵⁶) che non nella problematica della scienza.

Nel capitolo finale del libro *L'Islam in Occidente*, Ramadan fa la sintesi del suo pensiero a partire dall'assioma che «parlare di

Islam significa principalmente parlare di fede, di spiritualità e di etica»:

La «Via della fedeltà» (shari'a) include tutto ciò che l'umanità ha prodotto a livello di sapere, arte e tecnica per il bene degli esseri umani. Il «principio di integrazione» ha permesso ai musulmani di vivere in contesti totalmente diversi e di sentirsi a casa loro. Questa particolare qualità ha consentito di distinguere tra religione e civiltà islamiche: l'Islam si presenta come una civiltà grazie alla sua caratteristica di esprimere attraverso la storia e le diverse aree geografiche, l'unicità e la costanza dei suoi principi universali e fondamentali includendo contemporaneamente la diversità e presentandosi con usi, gusti e stili specifici dei diversi spazi culturali⁵⁷.

È importante ricordare che questo discorso di esaltazione della «unicità» della civiltà islamica è rivolto innanzitutto ai musulmani residenti in Europa, per convincerli che l'islamicità non è data né da qualche «tocco orientale» proveniente dai paesi d'origine né da una «spolverata» islamica data a prodotti o a comportamenti occidentali. Il suo è un invito a ritrovare l'autenticità, la creatività dentro alla propria lingua, alla propria psicologia e ai propri gusti. I musulmani europei devono liberarsi dal doppio complesso di inferiorità sia rispetto al mondo d'origine, ancora capace di parlare ed esprimersi in arabo o di citare a memoria i testi sacri, sia rispetto all'Occidente («al predominio della sua razionalità e tecnologia»). Per questo occorre arrivare alla totale indipendenza politica e finanziaria dei musulmani d'Occidente, che avranno così un ruolo decisivo nell'evoluzione dell'Islam mondiale, nella consapevolezza che «il futuro dialogo tra le civiltà non si giocherà sulle frontiere geopolitiche dell'«Occidente» e dell'«Islam» ma nel cuore stesso della società europea e americana»⁵⁸.

Di fronte a queste tesi molti sospettano che si tratti di tatticismo. In effetti non è sempre chiaro se Ramadan accetti la legalità democratica come un dato universale ineludibile, oppure se intenda riscoprire e valorizzare le categorie civico-politiche occidentali solo all'interno del codice islamico-religioso. O

addirittura pretenda di dedurle da un Islam autenticamente inteso, come fanno molti autori riformatori. Non dice mai apertamente che l'Islam non ha nulla da imparare dall'Occidente, come invece affermano i rappresentanti dell'Islam ufficiale, che sono fieri e gelosi della loro «diversità», trasfigurata in superiorità spirituale nei confronti dell'agnostico e materialista Occidente. Nondimeno spesso nel discorso di Ramadan l'Occidente appare soltanto l'ambiente o il contesto «amichevole» che offre l'occasione per una nuova creatività dell'Islam.

Concludiamo questa rassegna di voci per la riforma dell'Islam con Abdullahi Ahmed An-Na'im, di cui è uscito in Italia il suo libro programmatico *Riforma islamica. Diritti umani e libertà nell'Islam contemporaneo*⁵⁹. L'interesse di questo lavoro rispetto a quello di altri con i quali condivide molte valutazioni e ricostruzioni storiche, sta nella sua impostazione rigorosamente giuridica che ha (o dovrebbe avere) immediati risvolti pratico-politici. Quello che qui interessa è soprattutto l'impianto concettuale di fondo reso esplicito nella introduzione e nella conclusione. Da esse emergono con chiarezza, da un lato, la motivazione religiosa che guida la ricerca e la proposta riformatrice dell'Islam da parte di Na'im, e, dall'altro, il ruolo centrale e decisivo che la shari'a ha per il mondo islamico, nonché la necessità assoluta della sua revisione. «Essendo musulmano sono particolarmente sensibile alle implicazioni religiose che il ritenere inadeguata e ingiusta la shari'a comporta poiché molti musulmani la percepiscono come parte integrante della fede islamica. Nondimeno, credo che affrontare e risolvere i problemi che pongo in questa sede sia un imperativo religioso, oltre che politico e giuridico, affinché oggi il diritto pubblico islamico possa essere attuato».

Realizzare i propri diritti di autodeterminazione senza alterare la propria identità islamica: questo è l'obiettivo di Na'im che incarna il riformatore che legittima la sua azione o, meglio, le sue proposte pratiche di riforma all'interno della tradizione religiosa islamica sinceramente accettata ma ad un tempo storicizzata. «La shari'a non è tutto l'Islam ma è una interpretazione delle sue fonti fondamentali alla luce di un particolare contesto storico. Se ci si

rende conto che la shari'a è stata costruita dai suoi giuristi fondatori, è possibile pensare di ricostruirne alcuni aspetti naturalmente a condizione che questa ricostruzione si fondi sulle stesse fonti fondamentali dell'Islam e sia pienamente compatibile con i suoi precetti morali e religiosi essenziali». Questa posizione porta lo studioso ad affermazioni che non sono solo impegnative in linea di principio, come il considerare il dissenso e l'eterodossia vitali per il bene spirituale e intellettuale dello stesso Islam, ma sono politicamente coraggiose quando, ad esempio, sono contrarie alle leggi che puniscono l'apostasia (non foss'altro per l'abuso politico che ne viene fatto).

Na'im non è un idealista utopista: sa bene che molti islamici la pensano in fondo come lui ma hanno paura ad esporsi politicamente per non essere stigmatizzati essi stessi come apostati o loro complici⁶⁰. Questa situazione potrà essere superata solo accettando un'interpretazione dell'Islam che, pur non essendo originale presso gli studiosi, è estremamente esigente per molti musulmani: «Nonostante la shari'a derivi dal Corano e dalla Sunna e cioè dalle essenziali fonti divine dell'Islam, essa non è divina poiché è il prodotto dell'interpretazione umana di queste fonti. I musulmani dovrebbero intraprendere un simile processo di interpretazione e di applicazione del Corano e della Sunna nel contesto storico contemporaneo in modo da sviluppare un diritto pubblico islamico alternativo che si presti ad essere applicato nel mondo moderno»⁶¹. Non è irrilevante notare che proprio alla fine del suo lavoro l'autore fa alcune concise ma importanti osservazioni sulla civiltà moderna, i cui valori e modi di pensare, che sono alla base delle sue istituzioni e della sua tecnologia, non vengono capiti e apprezzati come dovrebbero. Incidentalmente in questo contesto compare l'espressione «razionalità islamica» e l'idea che l'«interdipendenza culturale del mondo moderno sta rendendo sempre più difficile l'esclusione di nuove idee e la riduzione della loro influenza».

Al libro del 1990 ora citato ha fatto seguito, nel 2008, un altro lavoro dal titolo *Islam and Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*, in cui l'autore mette a fuoco il suo concetto di

secularism, inteso non come ateismo o humanism, atteggiamenti verso i quali per altro mostra rispetto, ma come sinonimo di separazione tra religione e istituzioni statali. In questo senso si dichiara a favore dello Stato secolare, ma non della società secolarizzata. Na'im ha un'idea giuridico-tecnico-strumentale dello Stato, visto come una «entità inerte» che quindi non può essere «islamico», aggettivo che qualifica una fede religiosa. Questa non può identificare né uno Stato né una comunità intesa come tale. Lo Stato deve essere neutrale di fronte al credo religioso e consentire all'individuo piena libertà di credere o non credere. Non è accettabile quindi nessuna coercizione. Questo vale anche per la shari'a che è il prodotto di una human agency in un determinato contesto storico. La shari'a codificata nel primo secolo dopo la morte del profeta Maometto va collocata, quindi, nella categoria del secolare, giacché essa non ha nulla di divino o di immutabile come invece sostiene l'ortodossia musulmana dominante.

Venendo ai tempi moderni Na'im osserva che il colonialismo rimane per il mondo musulmano il paradigma negativo per eccellenza attraverso il quale il ruolo dell'Occidente continua ad essere giudicato. È sempre considerato rigorosamente un tabù riconoscere i vantaggi oggettivi della modernizzazione economica, statale, socio-educativa, e si mette sempre in rilievo l'elenco degli altissimi costi umani del processo di modernizzazione. Eppure gli Stati-nazione musulmani post-coloniali sono in realtà una variazione in peggio di quelli europei – burocratici, gerarchizzati, repressivi. Con la fine del periodo coloniale i musulmani hanno costruito i loro Stati-nazione seguendo il modello moderno europeo. Molti di essi (Arabia Saudita, Iran, Pakistan) hanno adottato i resti pre-moderni della shari'a tradizionale nelle loro costituzioni per legittimare il loro autoritarismo.

La personalità internazionale di Na'im è legata alla difesa degli human rights. Non si contano le sue dichiarazioni pubbliche, rintracciabili sulle grandi reti (internet) internazionali, con significative variazioni argomentative tutte orientate alla prassi. In questo contesto si rivela particolarmente zelante nel sottrarre il concetto stesso di human rights all'ipoteca occidentale. Con un

esito tuttavia un po' imbarazzante: per convincere i musulmani che l'idea dei diritti umani fondamentali appartiene alla cultura islamica, ne relativizza l'originalità storica occidentale. Declassa le grandi dichiarazioni dei diritti delle rivoluzioni americana e francese a «cosiddetti antecedenti» della Dichiarazione dei diritti dell'uomo del 1948, che diventa l'unico paradigma di riferimento. Così in una intervista sul sito Humanitarian news and analysis. A service of the UN Office for the Coordination of Humanitarian Affairs (copyright IRIN 2011) alla domanda se «la libertà personale sia un valore occidentale», risponde: «No. Se i diritti umani fossero occidentali, non sarebbero universali. Contraddirebbero il concetto stesso di human rights. Respingo l'idea che la authorship dei diritti umani sia occidentale o europea. I cosiddetti antecedenti della rivoluzione francese e l'americano Bill of Rights, riguardavano i cittadini di questi paesi, non i diritti da accordare a tutti gli esseri umani. Lo human right paradigm è prodotto della Carta dei diritti dell'uomo dell'Onu. È questa che inizia il processo di decolonizzazione che rende i popoli colonizzati veri soggetti della legge internazionale, contribuendo al progetto permanente della definizione dei diritti umani». Rispondendo ad una domanda sulla posizione dell'Arabia Saudita che accetta la Carta dei diritti soltanto nella misura in cui non entra in conflitto con la sua struttura autoritaria, Na'im parla del potenziale di dissenso presente nella popolazione, tenuta repressivamente sotto controllo da una élite che si arroga il diritto di interpretare a suo modo la shari'a, la quale, correttamente intesa, non è in conflitto con i diritti umani fondamentali.

Il discorso si sposta, quindi, sulla possibilità che nel mondo islamico si «riaprano le porte dello ijtihad», immagine tradizionale usata per indicare la (re)interpretazione critica della shari'a. Na'im è ottimista: «penso che sia altamente probabile, non solo possibile. Lo ijtihad è l'applicazione della ragione umana nella interpretazione della shari'a che è necessaria per poter essere musulmano. Da quando si ritenne che la shari'a fosse stata determinata esclusivamente nei tre primi secoli dell'Islam, è stato imposto dalle autorità religiose un significato ristretto di ijtihad in

grado di controllarne il processo. Ma da un punto di vista islamico, nessuno e nessuna istituzione ha l'autorità di restringere lo ijtihad o negare la possibilità di esercitarlo».

Na'im fa quindi un altro passo dichiarando che «l'Islam è teologicamente democratico perché è basato sempre sulla responsabilità di ogni individuo per la sua scelta o azione. Ma sociologicamente la gente tende ad abdicare alla sua responsabilità e a delegarla a imam e ulama, a quei personaggi addottorati dalle istituzioni islamiche come Al-Azhar al Cairo o Qum in Iran».

Questa situazione – ritiene Na'im – poteva essere comprensibile un tempo, ma nel periodo post-coloniale, con l'urbanizzazione, la mobilità sociale e geografica, la scolarizzazione di massa, non ha più senso. Ciascun musulmano ha non solo il diritto ma l'obbligo di fare le sue scelte. Va dunque delegittimata l'idea stessa di un'autorità religiosa, in particolare l'istituto della fatwa che l'accompagna. Per affrontare i nuovi problemi è necessario, quindi, un mutamento di paradigma – paradigm shift – nella metodologia della legge islamica. Na'im è convinto non solo che esso sia possibile ma che ci siano ormai tutte le premesse per realizzarlo.

Verso una nuova cultura politico-religiosa musulmana?

Quanto sono condivise e condivisibili nel mondo musulmano le tesi di An-Na'im o degli altri autori riformatori che abbiamo sopra menzionato? Non mi riferisco ai ristretti circoli intellettuali attivi in ambienti universitari o in organizzazioni internazionali impegnate nella promozione dei diritti umani; parlo invece della cultura diffusa, quella dei ceti medi istruiti, se non proprio dei ceti popolari; parlo soprattutto delle generazioni più giovani protagoniste dei movimenti di protesta nel mondo arabo. Esiste un rapporto tra questi movimenti e le idee dei riformatori?

Di fronte alle recenti manifestazioni di libertà in Tunisia, Egitto, Siria, Libia, l'opinione pubblica occidentale, e quella europea in particolare, non ha lesinato la sua simpatia per la

giovane generazione che ne costituisce la spina dorsale. Ma le informazioni di cui disponiamo sono molto superficiali e frettolosamente mitizzate nei cliché dei «ragazzi di internet, facebook, twitter ecc». È assurdo pensare che questi indicatori siano sufficienti per segnalare la comparsa di un soggetto politico innovatore o anche solo di una cultura virtualmente democratica che d'incanto cancella la cultura tradizionale di stampo autoritario dominante nei paesi arabi. In realtà finora le «rivoluzioni» tunisina ed egiziana non hanno dato luogo a istituzioni democraticamente solide e affidabili; il governo siriano sembra addirittura essere in grado di soffocare brutalmente sul nascere ogni movimento democratico, mentre la Libia, dopo una sanguinosa guerra civile, con forti connotazioni tribali e di clan, è in preda (mentre scriviamo) ad un caos politico di difficile decifrazione. I paesi occidentali che hanno sostenuto le forze ribelli anti-Gheddafi con decisivi interventi aerei, in linea con la risoluzione dell'Onu, non sembrano in grado di orientare politicamente verso una soluzione autenticamente democratica. Sembrano più preoccupati che il paese non cada nel caos mettendo a repentaglio i preziosi contratti petroliferi riconfermati dal nuovo governo di transizione. Ma intanto nella regione medio-orientale gli endemici focolai di violenza – il sanguinoso conflitto israelo-palestinese e la disperata situazione anomica della Somalia – non forniscono segni di miglioramento.

Evidentemente le strutture autoritarie di potere dei regimi arabi tollerano mutamenti di vertice, promuovono alleggerimenti delle misure repressive ma non si lasciano abbattere o radicalmente trasformare da manifestazioni di piazza, che in Occidente sono state idealizzate come risveglio di una «società civile» che in realtà non esiste. Dalla parte dei regimi (semi)autoritari non c'è soltanto l'esercito, ma una pervasiva burocrazia statale, collusa con un potere economico gestito da gruppi imprenditoriali a loro volta strettamente legati ad un sistema statale/statalista, che conta su solidi appoggi e connessioni internazionali. Non è chiara, infine, la reazione del ceto religioso-clericale tradizionale che, sinora complice dei regimi autoritari, condiziona il sistema

dell'informazione pubblica, l'apparato scolastico, il circuito mediatico ufficiale, le agenzie culturali, giornalistiche, pubblicistiche. Non cederà tanto facilmente la sua posizione egemone, a dispetto della sistematica critica dei riformatori.

In attesa di poter formulare giudizi politici attendibili, cerchiamo di capire quello che accade nel mondo culturale e religioso. Una nuova cultura politica (virtualmente democratica) può nascere soltanto criticamente dalla cultura religiosa tradizionale. Quali chances ha la cultura religiosa riformatrice di uscire dalla sua marginalità, tollerata o coatta, per influenzare se non le masse, quantomeno ampi ceti sociali?

Un punto di partenza importante potrebbe essere la straordinaria pluralità di posizioni religiose che esiste dietro l'apparente compattezza delle dottrine ufficiali – un fatto su cui attirano l'attenzione sia i riformatori che gli osservatori esterni. In proposito una studiosa ha scritto che

nello stesso campo dei «letteralisti» del Corano c'è una molteplicità di opinione che è difficile immaginare più ampia. Già all'interno di questo spettro si trova facilmente un'opinione e il suo contrario. Questa cacofonia lascia il credente da solo: ma insieme lo libera. In fondo già oggi pratica la libertà di opinione quando cerca per sé una posizione individualmente adatta – presso l'autorità della famiglia, l'imam del villaggio, il predicatore televisivo, l'assistenza spirituale via telefono, per internet o presso il gran mufti. È permesso quello che piace. Questo è il varco per una religione che promette al credente un accesso immediato a Dio. Ciò che rimane è il diritto all'autodeterminazione⁶².

È difficile verificare la fondatezza di questa affermazione ottimistica. Se fosse vera, sarebbe la premessa di una cultura politica nuova, potenzialmente democratica, che non ha bisogno di proclamarsi secolarizzata alla maniera occidentale. Ma essa attende ancora di essere «liberata» dalla cappa autoritaria che le sta sopra.

In assenza di previsioni attendibili su quanto accadrà nei paesi arabi del Mediterraneo, possiamo soffermarci sulle trasformazioni in atto nell'emigrazione musulmana in Europa. Non si può escludere che proprio l'Islam immigrato possa avere

un'influenza importante sui paesi d'origine. In apparenza in Europa c'è lo stesso Islam che nei paesi di provenienza: di fatto però tra i due mondi esiste una complessa, sottile interazione caratterizzata più dalle differenze che dalle omologazioni. A contatto con l'ambiente secolarizzato e multireligioso europeo, la fede e la cultura musulmana degli immigrati sono sottoposte a tensioni che possono avere due esiti: un ripiegamento tradizionalista, che dà luogo a forme di ghettizzazione culturale-religiosa, oppure un processo di revisione o riforma religiosa, con una diversa percezione e consapevolezza del proprio credere in un ambiente estraneo ma non ostile, con la messa in moto di processi di negoziazione pubblica che per certi aspetti ricordano quelli descritti sopra per la Turchia.

Ci limitiamo qui ad alcune considerazioni sullo status della donna e, quindi, su alcuni concetti fondamentali dell'Islam: jihad, shari'a e ijtihad.

Nelle immagini dei sommovimenti popolari trasmesse in tutto il mondo non ha mancato di colpire (soprattutto nella piazza Tahrir del Cairo) la presenza di donne con il velo nero integrale apparentemente partecipi alla protesta, in evidente contrasto con le donne europeizzate che mesi prima avevano dimostrato a Teheran. È la conferma del ruolo decisivo che le donne – proprio nella loro diversa sensibilità trasmessa dal modo di vestire – hanno per il mondo musulmano. Il velo, nella sua duplice valenza di simbolo di appartenenza culturale e religiosa e di indicatore specifico dello status e identità della donna islamica, e, quindi, le connesse polemiche, esplose anni fa in Francia e in Turchia, hanno fatto storia. In Europa il culmine è stato raggiunto in coincidenza con la decisione del governo francese di proibire l'uso del velo (insieme ad altri segni religiosi «ostentati») nella scuola pubblica e in altre sedi pubbliche, decisione presa in nome della laicità dello Stato⁶³. Altri paesi europei hanno adottato misure meno drastiche. La decisione francese ha raccolto di fatto largo consenso nel paese, soprattutto non ha provocato le temute contestazioni da parte degli immigrati musulmani. Mentre le controversie si sono spostate su altre forme di abbigliamento «integrale» (il burqa), le donne

musulmane con il velo sono diventate parte integrale, normale e accettata, dell'Europa.

Indossando il velo, che le giovani musulmane intendono come simbolo della loro cultura giovanile e utilizzano come linguaggio e moda consapevole, esse sono più vicine alle proprie compagne di scuola occidentali che alle proprie madri. Queste, appartenendo alla generazione precedente, non erano istruite e per lo più se ne stavano relegate in casa, tagliate fuori dal mondo. Le nuove musulmane, invece, si definiscono consapevolmente attraverso la propria religiosità ma hanno imparato anche le tecniche dell'auto-rappresentazione nello spazio pubblico e un sapere universale e laico. Possiedono un doppio capitale culturale che permette di muoversi avanti e indietro tra diversi spazi e attività: casa, scuola, organizzazioni giovanili, punti di incontro⁶⁴.

Queste parole della sociologa turca Nilüfer Göle, scritte per le «giovani musulmane» immigrate, valgono ormai anche per buona parte delle giovani donne nei paesi d'origine. Esprimono l'opinione più matura dell'opinione pubblica, anche se ogni commentatore offre le sue varianti interpretative.

L'immagine tradizionale della donna velata come proprietà sessuale protetta e arrendevole di suo marito, quale dominava in Occidente nel tempo coloniale è fuorviante e unilaterale come l'immagine post-modernista del velo come simbolo della libertà e della resistenza femminile contro l'egemonia culturale dell'Occidente. Forse il velo non è né l'una né l'altra cosa perché devono deciderlo le donne musulmane stesse. E oggi lo fanno partecipando all'esegesi del Corano, una cooperazione che è stata loro impedita da secoli⁶⁵.

I sostenitori e rappresentanti dell'Islam europeo sono convinti che nel prossimo futuro «non sarà dominante il modello classico della 'donna occidentale liberata' ma quello di una coscienza autonoma che fa le sue scelte in nome delle proprie convinzioni». L'Islam – assicurano – garantisce la piena dignità e autonomia delle donne, l'uguaglianza dei loro diritti nella complementarietà della loro natura e funzione. «Libere, autonome, impegnate come esigono i Testi e come devono garantire le società»⁶⁶.

Dietro e oltre la questione del velo si cela la problematica della sessualità, o più esattamente quella del controllo della sessualità femminile. Secondo la tradizione islamica la donna porta in sé la fitna, cioè il disordine dei sensi. Oggetto di attrazione irresistibile, con la sua opera di seduzione la femmina può corrompere lo stesso tessuto sociale. Deve quindi essere messa in sicurezza, cominciando dalla sua sottomissione a padri, fratelli, mariti e difendendola contro i valori liberali e secolari europei. Questa concezione della donna, anche quando non assume toni estremi, appare a molti occidentali, alle donne in particolare, un'inaccettabile giustificazione per un'oppressione da contrastare anche con l'utilizzo di strumenti legislativi. La concezione e la situazione effettiva delle donne musulmane diventa così il test decisivo per la riformabilità dell'Islam in senso liberale, secolare, laico⁶⁷. Diventa un politicum.

Vista in quest'ottica la questione della femminilità e della sessualità diventa cruciale, non soltanto per gli immigrati che devono fare i conti con le pressioni esterne per la loro «integrazione», ma anche per i gruppi politici militanti più radicali, ostili all'Occidente, al quale contrappongono polemicamente la loro tradizione. È noto che i protagonisti dell'islamismo radicale e militante attivi in Occidente sono reclutati dalla seconda generazione degli immigrati. Sono giovani moderni, talvolta con alle spalle curricula di studi come medicina e ingegneria, eppure si sentono ingannati dalle promesse di carriera legate al loro impegno. Il disagio di questi giovani militanti nei confronti dei correligionari che ai loro occhi si sono «occidentalizzati» senza riserve si esprime anche in una lettura del Corano che si allontana da quella delle scuole tradizionali di diritto. Perseguono un'idea di Islam globale, sia pure immaginario, fatto di un insieme di norme e proibizioni, ordinamenti nell'ambito del vestiario, del cibo e, soprattutto, del comportamento sessuale, tutto omogeneizzato in un pensiero unico teso all'azione eversiva. Non si tratta di una rivitalizzazione della religione tradizionale ma della riformulazione radicale di alcuni suoi aspetti, compresa la forma sociale e simbolica della mascolinità e femminilità. La donna, trasfigurata come entità

virtuosa, rappresenta l'unione familiare, la comunità intatta e – in Palestina – la nazione. Specularmente per il maschio la guerra, anche nella semplice forma dell'azione violenta individuale, diventa l'iniziazione alla mascolinità; il battersi o il cadere prigioniero diventano riti di passaggio centrali nella costruzione dell'io adulto. Come corpo eroico che si consuma e si sacralizza nell'atto di violenza, il martire (o la martire) purifica la comunità allontanandola dall'impuro. Comunità, violenza, genere ricostituiscono una nuova sintesi che rompe i vecchi schemi Occidente/Oriente, moderno/anti-moderno. Attraverso i discorsi sul genere, la violenza e l'utopia comunitarista vengono ridisegnate e trasmesse nuove immagini dell'Occidente e dell'Oriente, nonché della modernità stessa⁶⁸.

Queste visioni – settarie, ultraminoritarie ma pericolosamente seducenti – sono impermeabili ai discorsi dei tradizionalisti di vecchia maniera e rappresentano una dura provocazione per i riformatori. Questi hanno sotto gli occhi i molti giovani musulmani residenti in Europa nati, cresciuti, scolarizzati, inseriti irreversibilmente nei meccanismi societari occidentali ma frustrati nel sentirsi considerati sempre «stranieri» e, quindi, posti davanti all'alternativa: mimetizzarsi completamente nella società occidentale o ribellarsi frontalmente, evocando magari legittimazioni religiose. Per scongiurare questa prospettiva il riformatore Ramadan – come abbiamo visto – ha coniato l'espressione suggestiva di religiosità citoyenne. È un concetto per la verità non molto chiaro, anche perché l'autore è preoccupato di fondarlo con riferimenti coranici. Respinge l'idea che l'Europa e l'Occidente siano da considerarsi dar al-harb, cioè «dimora della guerra», abitata da popolazioni estranee, virtualmente ostili all'Islam, in contrapposizione a dar al-Islam («dimora dell'Islam») dei paesi d'origine. Non condivide neppure l'idea che l'Europa possa essere semplicemente una «dimora del trattato», una società di cui l'immigrato non potrebbe o non dovrebbe diventare membro. Ramadan invita a parlare dell'Europa e dell'Occidente in analogia alla Mecca in cui viveva e agiva Maometto prima dell'Egira, prima cioè di trasferirsi a Medina. L'Europa diventa quindi la dimora o lo

spazio da wa, «per fare appello a Dio», dove cioè si può testimoniare liberamente e attivamente la propria fede.

Questo discorso del pubblicista-predicatore è certamente affascinante, ma è ancora ben lungi dall'influenzare positivamente i comportamenti effettivi di molta popolazione musulmana, i quali spesso diventano motivo di incomprensione, se non addirittura di incompatibilità, tra la cultura occidentale e quella islamica. Al primo posto c'è l'assenza di un effettivo riconoscimento della pienezza dei diritti della donna, assicurati solo in linea di principio ma con infinite riserve. Non meno cruciale è il riconoscimento della legittimità e, quindi, della non punibilità della conversione/apostasia, questione che mette in gioco in concreto il principio della libertà di coscienza, che è fondamentale per l'Occidente⁶⁹.

Un aspetto essenziale e politicamente importante del lavoro intellettuale dei riformatori musulmani è la rivisitazione (e, se è necessario, la radicale rettifica) di alcuni concetti-chiave della cultura islamica, noti e diffusi anche nell'opinione pubblica occidentale. Al primo posto c'è lo jihad, tradotto comunemente come «guerra santa» intesa in senso militante/militare e/o politico. In realtà è una traduzione equivoca, anche se è inutile negare che lo jihad è stato e viene tuttora concepito e praticato così da molti rappresentanti islamici. I riformatori invece insistono nel sottolinearne il significato etico-religioso che è sinonimo di «impegno o sforzo» per applicare i precetti del Corano. Storicamente nella tradizione musulmana si trovano entrambe le interpretazioni ed esistono studi ben documentati che ne spiegano le ragioni. È un'ennesima prova di come la tradizione musulmana sia tutt'altro che univoca e non esista affatto un «vero Islam».

Naturalmente l'interpretazione dello jihad è particolarmente impegnativa e significativa perché coincide con la questione controversa della legittimazione della violenza nell'Islam (lo stesso pontefice Benedetto XVI nella famosa prolusione di Ratisbona del 2006 avrà difficoltà a spiegarsi). Va da sé che il problema della violenza non è specifico dell'Islam perché esso riporta alle radici delle religioni stesse, in particolare quelle monoteiste⁷⁰. Anche se

l'Islam rappresenta un caso particolarmente significativo, tutte le religioni possono offrire

il linguaggio pubblico delle politiche di identità, repertorio di simboli che attori sociali e politici diversi utilizzano per parlare d'altro e dell'altro: dell'identità minacciata e del volto del nemico che la minaccia. La religione può diventare allora, nell'azione collettiva, una risorsa di senso strategico all'ottenimento di obiettivi politici: pulizia etnica, definizione della coscienza nazionale, legittimazione dell'alleanza fra istituzioni religiose e potere politico al potere in deficit di autorità e così via⁷¹.

Un concetto ancora più importante per la società musulmana è quello di shari'a, normalmente intesa come «legge»⁷². Ma anche in questo caso i problemi interpretativi sono molto seri. La shari'a infatti non è il corrispondente musulmano di un diritto codificato secondo i codici occidentali, bensì è l'insieme delle indicazioni morali vincolanti presenti nel Corano che, in maniera diversa e in tempi diversi, sono state interpretate e codificate nei diversi Stati musulmani.

In effetti gli Stati islamici odierni nei loro ordinamenti giuridici hanno pragmaticamente codificato alcune delle indicazioni della shari'a tradizionale combinandole con normative di altra provenienza. Soltanto l'Iran e l'Arabia Saudita considerano in linea di principio i loro ordinamenti statali come mera applicazione della shari'a, presentata senz'altro come legge divina. In realtà queste norme, spesso reintrodotte di recente dai regimi militari o autoritari, hanno una mera funzione politica legittimatoria nei confronti delle frange estremiste e ultratradizionaliste. Naturalmente su posizioni antitetiche ci sono i riformatori⁷³.

Un ultimo concetto importante (anche se meno noto al grosso pubblico) è quello di ijtihad. Al di là del suo significato letterale di «sforzo interpretativo», diventa sinonimo di rivendicazione della libera interpretazione delle fonti sacre, qualcuno aggiunge espressamente di interpretazione «razionale». La rivendicazione della «riapertura delle porte» della esegesi del Corano e degli altri testi sacri acquista particolare rilevanza in riferimento al diritto delle donne di partecipare in prima persona a questi processi di

rivisitazione.

Rimane l'interrogativo da cui siamo partiti: quale nesso esiste tra le rivendicazioni di libertà manifestatesi spontaneamente nelle proteste di massa e i segni di autonomia culturale e religiosa interpretati dai riformatori dell'Islam? Quando nasceranno una nuova cultura politica e un nuovo ceto politico? Quando si verificherà una saldatura tra i movimenti spontanei e i nuovi ceti politici ispirati dall'Islam riformato? L'Occidente e l'Europa devono solo stare a guardare? Al di là di ogni benevola retorica sul «dialogo tra le culture» è urgente un serio confronto intellettuale, lungo le linee tracciate sopra.

Capitolo quinto

Post-secolarismo, democrazia e razionalità della fede

I presupposti normativi della democrazia

«Società post-secolare» è un'espressione ormai molto diffusa che dovrebbe consentire di rimettere a fuoco in modo adeguato il rapporto tra cittadini credenti e cittadini non credenti (o diversamente credenti rispetto alla religione-di-chiesa) nella determinazione e nell'esercizio dell'etica pubblica. È un invito a riflettere sui presupposti normativi della democrazia contemporanea. Come abbiamo già detto, è semplicistico parlare dell'età post-secolare come «ritorno della religione» o addirittura enfaticamente di «rivincita di Dio», dopo la sua (presunta) emarginazione. Questa opinione è spesso condivisa da alcuni laici pentiti che scambiano la loro personale biografia con la storia della società in cui vivono. Nel caso italiano, poi, l'espressione «età post-secolare» è diventata un modo elegante e alla moda per giustificare il ruolo decisivo che la Chiesa cattolica assume nella sfera pubblica e politica.

Il fascino e l'equivoco del post-secolare sta nella particella «post», che non indica (o non dovrebbe indicare) la negazione del qualificativo cui aderisce («secolare») ma la sua riconsiderazione, dando luogo a rinnovati scambi di argomentazioni ed esperienze tra due mondi che in Italia continuano ad essere connotati con gli stereotipi «laico e cattolico». In realtà la società e la democrazia post-secolari non coincidono né con un'inversione di tendenza del processo storico di secolarizzazione né tanto meno con l'esaurirsi dell'idea di laicità. Al contrario – controintuitivamente – il post-secolarismo può essere considerato una maturazione della

secolarizzazione. In Italia, caratterizzata da un secolarismo e/o laicità (su questa distinzione torneremo più avanti) che hanno connotati e componenti inconfondibili con quelli del secularism/Säkularismus della società americana o di paesi europei come la Germania o con la laïcité della Francia, il post-secolarismo si mimetizza come competizione per la «vera laicità» con aperte manipolazioni nominalistiche.

Uno dei risultati irreversibili della secolarizzazione è la molteplicità e pluralità degli stili di vita morali e degli ethos, mentre la religione, in particolare la cattolica, presume di interpretare in esclusiva la morale «vera» e «naturale» e, quindi, rivendica di offrire un ethos comune, promosso e sostenuto da dispositivi di legge vincolanti per tutti. Questa presunzione di rappresentare valori che esisterebbero soltanto da una parte (la propria) mentre dall'altra ci sono disvalori, lungi dal poter garantire i presupposti normativi della democrazia, rischia di metterla in pericolo.

In democrazia, infatti, l'etica pubblica deve ricomporre tutte le differenti esperienze e stili morali di vita dei cittadini attraverso normative accettate consensualmente. Soltanto in questo modo l'etica pubblica diventa espressione concreta della cittadinanza democratica. L'ethos comune non è l'omologazione dei valori ma la convivenza di differenti punti di vista valoriali, di diversi ethos. Se questo ragionamento viene immediatamente squalificato come «relativismo» amorale, diventa impossibile capirsi. Il dialogo è allora negato prima ancora di cominciare.

Nella letteratura scientifica e nella pubblicistica internazionale i termini secolare/secolarismo e laico/laicità spesso sono tenuti distinti, ma altrettanto spesso sono considerati interscambiabili. Nella cultura americana e anglosassone, oltre che in quella tedesca¹, secolarismo e secolarizzazione indicano innanzitutto processi e comportamenti sociali, culturali e storici oggettivi, culminanti nella separazione tra Stato e Chiesa, che costituisce il fondamento giuridico ed etico dello Stato democratico. Anche il termine laicità, tipico delle culture latine, indica i fenomeni oggettivi di secolarizzazione (o laicizzazione); ma in più conserva un'accentuata dimensione normativa. In

particolare, la *laïcité* francese identifica un modello etico e giuridico pubblico molto più preciso della laicità italiana che pure aspira ad avere un carattere normativo. Occorre osservare, inoltre, che il termine «laicismo», un tempo usato con modalità puramente descrittive (interscambiabili con quelle della laicità), ha acquistato con il passare degli anni un significato nettamente svalutativo.

Qui parliamo di secolarizzazione secondo due significati distinti, anche se tra loro collegati. Innanzitutto la secolarizzazione può essere intesa come processo storico costitutivo della modernità occidentale, componente essenziale dei suoi processi di maturazione razionale e di razionalizzazione che va dalla formazione e diffusione della mentalità scientifica sino alla costruzione dello Stato laico moderno. In questo senso, secolarizzazione si configura in modo specifico come separazione tra Stato e Chiesa, secondo formule differenti a seconda delle culture nazionali politiche esistenti. Lo Stato può dirsi secolarizzato quando la sua legittimazione e l'esercizio della sua sovranità prescindono da qualunque esplicito riferimento religioso. Non solo non pretende per sé alcuna fondazione religiosa, ma garantisce la libertà di coscienza di tutti i cittadini e il pluralismo delle credenze.

La seconda dimensione della secolarizzazione riguarda gli indicatori della crescente disaffezione della popolazione dalla pratica e dalla formazione religiosa; si manifesta nella privatizzazione e nella marginalità della religione nello spazio pubblico inducendo a torto molti analisti ad ipotizzarne addirittura l'estinzione. Se oggi si parla di un'inversione di tendenza, questa non si caratterizza per la ripresa della pratica religiosa, che rimane desolatamente bassa, ma per il verificarsi di altri fenomeni, quali il ripristino pubblico di riti religiosi, deferenza formale verso le gerarchie ecclesiastiche, mantenimento delle lezioni di religione a scuola, consistente sostegno finanziario alla Chiesa. È in questo contesto che si registra la crescente risonanza pubblica-mediatica delle indicazioni della Chiesa su temi «eticamente sensibili», anche se tali indicazioni di fatto vengono disattese e sono accompagnate da un sostanziale impaccio comunicativo circa i motivi teologici che dovrebbero fondarle. In questo modo la religione nell'età post-

secolare appare virtualmente deprivata di sostanza teologica. Ma questo è in sintonia con la secolarizzazione della società che accoglie e capisce soltanto una religione ridotta a dottrina morale, sostenuta da una vaga narrativa del sacro.

Le indicazioni morali della Chiesa, in particolare in fatto di etica sessuale e familiare, non incidono sul comportamento effettivo degli italiani (e della loro classe dirigente), il cui tasso di trasgressione non è diverso da quello di altre società europee esplicitamente più secolarizzate. Deferenza verso le autorità della Chiesa e atteggiamento opportunistico verso le loro indicazioni morali dissolvono e sdrammatizzano il dubbio che si poneva Jean Delumeau, il noto storico del «peccato e della paura in Occidente» quando si chiedeva se il rigetto di una pastorale troppo fosca e opprimente non abbia costituito una delle cause della scristianizzazione dell'Occidente². Il post-secolarismo all'italiana ha trovato la soluzione.

Il ritorno del religioso mantiene sfocati (o semplicemente non detti) i riferimenti ai dogmi teologici della colpa originale, della redenzione, della salvezza, che storicamente sono (stati) tutt'uno con la dottrina e la pastorale della Chiesa di cui parla lo storico della colpa e del peccato. Oggi questi temi teologici e pastorali sono diventati vaghi, anzi incomunicabili ad un pubblico religiosamente de-culturalizzato. La dottrina millenaria della «natura decaduta con il peccato», che ha sostenuto teologicamente le indicazioni morali tradizionali, viene tacitamente dichiarata obsoleta senza spiegazioni convincenti. La teologia morale è interamente assorbita dalla tematica della «vita» e della «natura» con modalità che rischiano di farla cadere in forme di bio-teologismo o di risacralizzazione naturalistica, carica di sospetto verso le scienze biologiche e le teorie dell'evoluzione.

Su questo sfondo si colloca il dibattito che intende confermare la religione come fornitrice di presupposti morali alla società secolarizzata e al suo Stato, che ne sarebbe privo. È stato recentemente rilanciato con la ripresa del Diktum del costituzionalista cattolico tedesco Ernst-Wolfgang Böckenförde, coniato negli anni Sessanta: «Lo Stato liberale, secolarizzato vive di

presupposti morali normativi che non può garantire»³. Questa affermazione si ritrova oggi citata come un'evidenza di fatto. Ad essa fanno riferimento anche i due autori cui intendiamo dedicare particolare attenzione, Jürgen Habermas e Joseph Ratzinger. Ma prima di ricostruire la triangolazione, per così dire, degli argomenti degli autori ora citati, è opportuna una considerazione retrospettiva.

Sembra un altro mondo quello di alcuni decenni fa quando un autore, tuttora considerato un classico della democrazia, Hans Kelsen, poteva affermare perentoriamente che una verità religiosa o una credenza morale assoluta sono incompatibili con la vita democratica⁴. Ne traeva la conseguenza che la democrazia deve essere «relativista». Oggi questa affermazione suona politicamente sconveniente, anzi scorretta. Kelsen invece poteva aggiungere che tra l'uomo religioso e quello non religioso c'è un conflitto di principio insuperabile nelle loro convinzioni che sono basate, per l'uno, su «verità» considerate trascendenti, univoche, assolute, e per l'altro su «certezze» che sono immanenti, plurali e relative, riferite a circostanze contingenti e modificabili nel tempo, soprattutto quando sono in gioco giudizi e comportamenti che riguardano la morale. Di conseguenza la democrazia deve affidarsi a certezze relative e non a verità assolute.

A prima vista queste affermazioni sono state falsificate dalla realtà dei sistemi democratici guidati da partiti di ispirazione religiosa (cristiana in Occidente). I credenti sono entrati con successo e a pieno titolo nella dinamica politica democratica, facendo i conti con le verità/certezze altrui: accettano le regole del compromesso politico (sia pure motivandolo in modo diverso dai laici), adottano la logica della maggioranza/minoranza. Eppure non ritengono affatto d'avere «relativizzato» le loro credenze religiose.

Kelsen aveva torto? Che cosa è cambiato allora? Apparentemente non sono più in discussione i fondamenti politici dello Stato ma «questioni che fanno riferimento all'area della soggettività personale»⁵. Queste tuttavia hanno un'enorme rilevanza politica perché sono attinenti alla bioetica e all'etica pubblica, rispetto alle quali i credenti – o coloro che parlano pubblicamente a loro nome – dichiarano di avere posizioni «non

negoziabili». Si tratta, dunque, di «credenze assolute» (per dirla con Kelsen) anche se il loro contenuto non è più (apparentemente) metafisico o religioso, ma si presenta come «naturale e umano». L'esito politico tuttavia è identico: l'inconciliabilità delle posizioni.

Oggi il rapporto tra Stato democratico e fede religiosa si presenta con modalità più complesse di quelle individuate da Kelsen e richiede un approccio teorico e un linguaggio più adeguati. Non si tratta di fare operazioni nominalistiche, ma di capire realisticamente come si configura e come funziona la democrazia nell'età che si definisce post-secolare pur riproponendo le questioni di sempre.

Torniamo così all'affermazione di Böckenförde circa la necessità di valori morali pre-politici che diano al patto politico democratico la sua efficacia integrativa, chiamando in causa le radici storiche cristiane dell'Occidente. È un ragionamento assai più articolato di quanto non appaia dalla sua vulgata clericale.

Il costituzionalista infatti fa un'importante precisazione: la sua tesi non contiene alcuna ricetta politica o istituzionale. Tanto meno raccomanda una qualche restaurazione di Stato cristiano. Il processo di secolarizzazione, infatti, è irreversibile. Il rapporto istituzionale tra Chiesa e Stato rimane una «separazione bilanciata», una relazione «dialettica» orientata alla partnership. L'autore raccomanda attenzione reciproca tra tutti i cittadini di qualunque orientamento, apertura al compromesso e alla lealtà nei riguardi delle decisioni della maggioranza. Alla Chiesa è richiesta una «neutralità aperta» nei confronti del sistema democratico, affinché il rapporto tra democrazia e cristianesimo sia «un fatto storico, non teologico. La dottrina cristiana non può legittimare teologicamente la democrazia perché essa non è immediatamente traducibile in norme democratiche»⁶. La missione della Chiesa consiste, dunque, in un annuncio religioso che ha priorità rispetto ad ogni suo eventuale apporto legittimatorio dell'ordine politico esistente, per quanto importante sia la sua influenza di fatto. Lo Stato secolarizzato e razionale ha come compito fondamentale quello di mantenere la pace, la sicurezza, la libertà dei cittadini, consapevole per altro di dover affrontare sistematicamente problemi di

integrazione, proprio perché i suoi «presupposti normativi fondativi» gli sono esterni.

È su questo punto specifico che interviene polemicamente il filosofo Jürgen Habermas. A suo avviso, affidando la validità del diritto positivo «ad una fondazione basata sui convincimenti etici pre-politici di comunità religiose», si esclude che «l'ordine giuridico possa legittimarsi soltanto in modo autoreferenziale con procedure giuridiche prodotte democraticamente»⁷. Secondo il filosofo francofortese per la democrazia deve valere una «concezione proceduralista, ispirata da Kant», che fonda i principi costituzionali sulle procedure stesse che li rendono razionalmente accettabili a tutti i cittadini, a prescindere dalle loro credenze pre-politiche. Habermas ammette che il buon funzionamento della democrazia richiede risorse pre-politiche, ma si tratta di «atteggiamenti culturali o mentalità» che sono presenti nella società civile ovvero nelle sue «forme di vita» senza che essi pretendano di valere come fondamenti normativi fondativi dello Stato costituzionale. In altre parole, opzioni e motivazioni, anche di carattere religioso, e adeguati stili morali sono indispensabili per la vita democratica, ma il «vincolo unificante» che genera ethos condiviso non va cercato prima o fuori dal processo politico-costituzionale democratico stesso. La risorsa pre-politica di natura etico-religiosa non può assurgere a «forza che conserva» l'ordinamento costituzionale, anche se può eventualmente fungere da promotrice culturale della democrazia. Lo Stato liberale – insiste Habermas – può e deve fondarsi, in modo autoreferenziale, esclusivamente su procedure giuridiche, prodotte e gestite democraticamente. In questa concezione della democrazia, di ispirazione kantiana, l'autonomia dei principi e dei criteri costituzionali diventa accettabile a tutti i cittadini, a prescindere dalle loro opzioni di fede, tramite l'esercizio della razionalità. In questa prospettiva il cristianesimo può soltanto avanzare la pretesa di appartenere alla genealogia della ragione occidentale secolare o laica. Impostata in questo modo, la questione dei «presupposti normativi della democrazia» si riformula come la questione dei «presupposti cognitivi per l'uso pubblico della ragione da parte dei

cittadini religiosi e laici»⁸.

Come si vede, i punti vista del filosofo laico Habermas e del costituzionalista cattolico Böckenförde hanno un impianto concettuale molto diverso, eppure alla fine, nell'esito pratico, le loro posizioni si avvicinano. Per il filosofo francofortese ogni pretesa di valore normativo, ogni esigenza morale, ogni convinzione religiosa acquista legittimità soltanto se e nel momento in cui viene accolta entro il sistema giuridico della collettività democratica⁹. Questo però non vuol affatto dire che lo Stato liberale debba scoraggiare i credenti e le comunità religiose dall'esprimersi come tali anche politicamente, «perché non sa se altrimenti la società secolare non si priva di importanti risorse di fondazione di senso». Insomma i credenti sono autorizzati a fornire – anche con il loro linguaggio – risorse di senso per la democrazia.

Sviluppando questo argomento, Habermas si allontana sensibilmente dalle tesi liberali «ortodosse» dell'influente filosofo americano John Rawls, che gli appaiono troppo restrittive rispetto alle ragioni dei credenti: «Lo Stato liberale non può trasformare la necessaria separazione istituzionale tra religione e politica in un peso mentale e psicologico inaccettabile (unzumutbar) per i cittadini religiosi»¹⁰. Non si tratta di mettere in discussione la distinzione istituzionale tra religione e politica, ma di consentire ai credenti di esprimersi «come tali anche politicamente», di «tradurre» politicamente il loro linguaggio di fede. «I cittadini secolarizzati nel loro ruolo di cittadini non possono né contestare in linea di principio alle immagini religiose del mondo un potenziale di verità, né negare ai concittadini credenti il diritto di dare il loro contributo alle discussioni pubbliche in linguaggio religioso. Una cultura politica liberale può aspettarsi che cittadini secolarizzati partecipino agli sforzi per tradurre rilevanti contributi del linguaggio religioso in un linguaggio pubblicamente accessibile»¹¹.

Habermas in realtà non offre molti esempi concreti che illustrino nella prassi politica in che modo i cittadini religiosi possono «tradurre» le loro convinzioni di fede non semplicemente nei discorsi pubblici ma anche nelle iniziative politico-deliberative,

con un linguaggio accettabile o convergente con quello dei cittadini laici. L'esempio più esplicito riguarda la legislazione restrittiva dell'uso delle biotecnologie (come nel caso della diagnosi pre-impianto) dove credenti e non credenti come Habermas mettono in gioco argomenti di principio diversi, ma arrivano allo stesso risultato di proibirla¹².

Alla base del ragionamento habermasiano non c'è – come in Böckenförde – la convinzione che le religioni siano le depositarie dell'ethos necessario al mantenimento dei valori liberali, ma c'è il convincimento che laici e religiosi debbano imparare vicendevolmente e pariteticamente gli uni dagli altri. In realtà – come vedremo più avanti – con il passare del tempo il filosofo agnostico concederà molto di più alle tradizioni religiose che «articolarono la coscienza di ciò che manca. Tengono desta la sensibilità per l'esperienza del fallimento umano», e parlerà con attenzione del loro «potenziale di verità».

Da parte sua Böckenförde ha ripreso alcune sue riflessioni in un saggio dedicato a Lo Stato secolarizzato, la sua giustificazione e i suoi problemi nel XXI secolo¹³. L'interesse di questo lavoro consiste nel fatto che, pur all'interno delle tesi già note della irreversibilità storica dello Stato secolarizzato e della sua incapacità di produrre i vincoli profondi necessari per la tenuta della società, ci sono passaggi che smentiscono l'idea diffusa in alcuni ambienti cattolici che Böckenförde inviti in qualche modo lo Stato a promuovere direttamente gli interessi religiosi.

Il suo ragionamento prende avvio da due differenti accezioni di neutralità dello Stato di fronte alle religioni: la prima è sinonimo di indifferenza, di presa di distanza, se non addirittura di ostilità verso la religione; la seconda è una neutralità aperta, ampia, estesa, «comprensiva», che include anche la piena legittimità dell'espressione pubblica della religione. Alla luce di questa premessa ricompare il quesito: «Da dove attinge e come mantiene oggi lo Stato liberale, secolarizzato il criterio, la misura di quella comunanza pre-giuridica e l'ethos portante, che è indispensabile per un prospero convivere in un ordine liberale?». Il problema della coesione sociale e culturale acquista oggi tratti ancora più urgenti e

specifici dinanzi all'immigrazione, e più esattamente alla presenza, della minoranza islamica in Europa e in Germania. Chi garantisce quello zoccolo culturale (originariamente religioso) sul quale poggia lo Stato stesso e senza il quale si parcellizza, si svuota e perde la sua forza di coesione? Quello zoccolo non può essere garantito né dalla vita religiosa come tale né dalla sua promozione da parte dello Stato.

È sintomatico che Böckenförde lasci aperta la questione. Conferma implicitamente che il suo Diktum enuncia di fatto un dilemma che, da un lato, postula la religione come fattore creatore di ethos, e, dall'altro, ammette che essa non è in grado di garantirlo automaticamente con la sua propria vitalità. È un dilemma apparentemente senza soluzioni¹⁴.

Detto questo, il modello dello Stato secolarizzato alla fine appare più efficiente di quanto non ci si sarebbe aspettato. Tra l'altro, contrariamente ad un'opinione largamente diffusa, lo Stato secolare possiede gli strumenti per affrontare la spinosa questione dei simboli religiosi nello spazio pubblico.

A questo proposito merita attenzione una puntualizzazione che Böckenförde fa nei confronti di una preoccupazione espressa dall'allora Prefetto della congregazione per la dottrina della fede, il cardinale Ratzinger, in uno scambio di lettere sulla «Süddeutsche Zeitung». In quella sede il costituzionalista si pronuncia contro una proibizione generalizzata del velo islamico e, in linea di principio, contro forme restrittive dei simboli religiosi non cristiani. Al contrario Ratzinger contesta che in uno Stato – pur ideologicamente neutrale – debbano essere considerati e trattati allo stesso modo tutti i simboli religiosi. Lo Stato infatti – scrive – per quanto secolarizzato, ha sue proprie radici culturali e religiose, che gli sono storicamente costitutive e di cui deve tener conto quando sono in gioco i simboli. «Uno Stato non può strapparsi completamente dalle sue radici ed elevarsi a puro Stato razionale (zum reinen Vernunftstaat) per così dire, che privo di una propria cultura e senza un profilo proprio, tratta in modo uguale tutte le tradizioni che sono rilevanti per l'ethos e per il diritto e classifica in modo eguale tutte le manifestazioni pubbliche delle religioni».

Böckenförde risponde a questa preoccupazione in modo netto: «la libertà religiosa non è divisibile secondo misure diverse e deve comprendere la pubblicità anche per simboli religiosi di altre fedi. Naturalmente questa apertura deve riguardare anche la cultura dominante¹⁵ che non deve rinnegare la sua peculiarità. Ci sono buoni esempi di come le due esigenze siano conciliabili». «La quintessenza di questa discussione – prosegue – consiste per me nel fatto che da un lato la libertà religiosa in quanto diritto umano non sta e non può stare sotto alcuna riserva culturale; dall'altro lato per la libertà religiosa e l'uguaglianza dei diritti delle religioni non può valere alcuna pretesa all'appiattimento su alcun tipo di cultura e forma di vita religiosamente determinata come parte dell'ordre public. Da questo punto di vista gli appartenenti ad altre religioni (per lo più religioni minoritarie) vivono nella diaspora. Per la vita nella diaspora l'Islam e la religione ebraica hanno esplicitamente l'indicazione ad osservare le leggi e i costumi del paese».

Lo Stato secolarizzato, dunque, per Böckenförde non può pretendere dagli immigrati l'adesione incondizionata ai valori culturali storici da cui esso ha tratto origine, bensì deve accontentarsi di esigere da essi la lealtà alle leggi. Sono parole molto chiare che ci portano a chiederci – al di là della questione specifica delle religioni degli immigrati – se questa rigorosa e coerente concezione dello Stato laico liberale non relativizzi di fatto l'enfasi sulla necessità di presupposti valori (religiosi) comuni per il buon funzionamento della società. Affermando che non contano riconoscimenti formali delle «radici cristiane» dello Stato liberale ma «è la lealtà alla legge che diventa fondamento del vivere comune», Böckenförde non si avvicina di fatto alla concezione proceduralista della democrazia sostenuta da Habermas?

*Un nuovo approccio cognitivo tra «fede e sapere»?
Le tesi di Jürgen Habermas e la loro critica*

Da qualche tempo Jürgen Habermas è il filosofo tedesco più amato e apprezzato dai teologi che al suo pensiero volentieri

dedicano convegni e seminari.

Il motivo per cui mi occupo del tema *Glauben und Wissen*¹⁶, è il desiderio di mobilitare la ragione moderna contro il disfattismo che in essa cova. Soltanto il pensiero post-metafisico può tenere testa al disfattismo della ragione che incontriamo nell'exasperazione postmoderna della «dialettica dell'illuminismo» e nella «fede naturalistica nella scienza»¹⁷.

Il filosofo dà per acquisito il processo storico della secolarizzazione che è stato costitutivo della formazione della modernità. Non sente la necessità di rivisitarlo o ripensarlo, come hanno fatto Karl Löwith, Hans Blumenberg o Carl Schmitt, per fare tre nomi importanti e assai diversi tra loro. La secolarizzazione è per lui un processo positivo e irreversibile, sebbene mostri, talvolta, segni di «deragliamento». Nella lunga prospettiva storica all'origine si colloca il «tempo assiale» come «spinta cognitiva dal mito al logos» che ha contrassegnato le grandi religioni insieme con la filosofia classica greca. Quella convergenza originaria rimane un riferimento vitale ancora oggi per il pensiero post-metafisico che

non può capire se stesso se non include nella propria genealogia accanto alla metafisica anche le tradizioni religiose. In base a queste premesse sarebbe irragionevole emarginare le tradizioni religiose «forti» quasi fossero un residuo arcaico invece di illuminare la connessione interna che le collega alle forme moderne di pensiero. Perché non dovrebbero contenere racchiusi in sé potenziali semantici che, una volta trasformati nel linguaggio della motivazione, e dopo aver dato alla luce il loro contenuto profano di verità, possono esercitare una loro forza di ispirazione?¹⁸

La società post-secolare prosegue sulla religione «il lavoro che la religione ha condotto sul mito», ma «non più con l'ibrido intento di appropriarsene in modo ostile, bensì nell'interesse di contrastare, in casa propria, l'entropia strisciante della risorsa scarsa di senso»¹⁹. Questa entropia è imputabile anche ad una secolarizzazione «deragliata» che fa venir meno la capacità di integrazione solidale dell'etica pubblica secolare. Si è inoltre creato un «contrasto crescente tra uno sviluppo scientifico sempre più

orientato al 'naturalismo', di contro ad una religione tentata da posizioni 'fondamentaliste' anti-moderne». Si è prodotto così uno stato di tensione «tra le forze della scienza e della tecnica e i poteri frenanti della religione». Si tratta per altro di un processo da non intendere «come un gioco a somma zero», bensì come una situazione dall'esito aperto che apre alla religione la grande opportunità di offrire le sue risorse di senso. In questa situazione i «credenti ragionevoli» in una società pluralista secolarizzata si trovano davanti ad un compito impegnativo: devono infatti «elaborare l'incontro cognitivamente dissonante con le altre confessioni e religioni; devono fare i conti con l'autorità delle scienze che detengono il monopolio sociale del sapere, e devono infine affidarsi alle premesse dello Stato di diritto che si fondano su una morale profana».

Inutile sottolineare quanto serie siano queste condizioni che il filosofo propone ai credenti. Ma sono indispensabili affinché si crei quella «ragione pluralizzata dei cittadini» che realizza l'autentica dinamica secolarizzante che prende uguale distanza dal laicismo antireligioso e da tradizioni religiose chiuse in se stesse. Habermas, quindi, poggiando sulla propria posizione filosofica post-metafisica e agnostica ma «disposta ad imparare dalla religione», invita credenti e laici (non credenti o diversamente credenti) ad assumere un nuovo approccio cognitivo (cognitive Einstellung) in nome di una democrazia matura. Questa è per Habermas la sostanza positiva del post-secolare.

Vediamo brevemente l'orizzonte teorico e le intenzioni che muovono il filosofo nella sua rivalutazione della religione. La filosofia post-metafisica e della razionalità comunicativa, da lui elaborata ormai da decenni, rinuncia espressamente ad essere una «filosofia della religione» nel senso moderno: «a me non interessa portare i discorsi e le esperienze religiose ad un concetto filosofico adeguato. Non intendo neppure proporre una continuità fondante tra i convincimenti di fede della dottrina cristiana e i discorsi filosofici»²⁰.

Questa non è un'affermazione di poco conto, giacché va in direzione contraria rispetto all'intenzione, da lui stesso dichiarata,

di voler riprendere la strada della «modernità come progetto incompiuto»²¹. Parte integrante di questo progetto, infatti, era anche una filosofia (critica) della religione. Mi chiedo se abbandonare ora ogni tipo di filosofia della religione, rinunciare alla pura fede razionale (Vernunftglaube) – nel senso di Lessing e di Kant – non significhi operare una cesura drastica con il «progetto del moderno». In effetti, affermando l'esistenza di un nucleo impenetrabile e impenetrato della fede, Habermas dà al tradizionale rapporto *Glauben und Wissen* e alla connessa separazione tra religione-di-chiesa e Stato secolare una svolta molto problematica. Dichiarandosi «incompetente» sui temi teologici, il filosofo si ritiene esonerato dall'entrare nel merito dei contenuti delle «verità di fede» o della loro razionalità – come invece aveva fatto Kant, verso il quale l'autore mostra grandissima considerazione. In questo modo però Habermas rinuncia a confrontarsi proprio con quello che sta più a cuore al credente, ossia i contenuti religiosi e la loro genesi storica prima di acquistare la loro forma dogmatica. Questa riservatezza non è contraddittoria?

A me pare che questo atteggiamento di Habermas di fronte ai contenuti dogmatici della religione sia incompatibile con l'invito da lui continuamente rivolto a credenti e non credenti a sintonizzare le loro reciproche disposizioni cognitive. Infatti, come può verificarsi questo virtuale cambiamento cognitivo se non attraverso un confronto sulla dogmatica? Su che cosa devono «intendersi» credenti e non credenti se dalla cognitive *Einstellung* è esclusa la reciproca conoscenza dei contenuti di verità (espressione usata anche dall'agnostico Habermas) che li dividono? Quella che sembra una matura posizione post-secolare rischia di portare in sé una grave incongruenza dell'approccio cognitivo tra credenti e laici che il filosofo propone.

Habermas non coglie questa incongruenza perché è preoccupato soprattutto che i cittadini credenti non siano svantaggiati dalla pretesa eccessiva che viene loro avanzata, in una società secolarizzata, quando si chiede loro di censurare la loro fede nel momento in cui accedono allo spazio pubblico. Si creerebbe in questo modo una disimmetria inaccettabile tra cittadini credenti e

cittadini non credenti. Al filosofo, dunque, sta a cuore che nella sfera pubblica ci sia spazio adeguato all'espressione dei convincimenti etici fondati sulla fede anche se lui stesso rimane indifferente al loro contenuto dogmatico. Questa situazione non può non avere conseguenze sullo Stato secolare chiamato in causa su temi etici pubblicamente rilevanti, ad esempio nell'uso delle biotecnologie o, su un altro piano, nelle espressioni pubbliche delle religioni – dalla questione del velo islamico alla presenza del crocifisso nelle aule scolastiche.

A questo proposito Habermas, tuttavia, fa una precisazione importante, che non viene sufficientemente sottolineata nel dibattito corrente. Distingue, infatti, chiaramente tra l'accesso senza restrizioni allo spazio pubblico e la deliberazione in senso stretto che ha luogo nell'attività politica. In quest'ultima è consentito esclusivamente il linguaggio e il codice secolare/laico. Per questo Habermas parla della necessità di un «filtro» tra le opinioni pubbliche e le decisioni legislative.

In realtà (anticipo qui un'altra obiezione al filosofo), Habermas non sembra rendersi conto che la distinzione tra spazio pubblico e sfera della deliberazione politica viene elusa quando nel corso del processo legislativo i credenti, per poter affermare pubblicamente la loro visione del mondo, fanno ricorso non già ad espliciti assunti di fede, ma a concetti che sono dichiarati come pertinenti alla «ragione naturale», mentre in realtà sono pesantemente debitori ad assunti religiosi o quanto meno metafisici. Habermas, che pure insiste sulla necessità di un pensiero post-metafisico, non coglie questo equivoco per la semplice ragione che lui stesso, quando affronta i problemi bioetici, ricorre ai concetti di «natura umana» e di «fondamenti biologici naturali» che sono di fatto residui metafisici. In altre parole, il concetto di «natura umana» è il vero tallone d'Achille di tutta la costruzione post-metafisica habermasiana e, quindi, anche della sua apertura verso la religione. Non mettendo criticamente a fuoco il nesso che la religione-di-chiesa stabilisce tra i contenuti di fede e la sua dottrina sulla natura umana, il filosofo è convinto che i contenuti dogmatici di fede possano essere epistemologicamente isolati e ignorati

quando si entra nei processi della deliberazione politica.

Dopo queste anticipazioni critiche, vediamo più analiticamente le argomentazioni habermasiane. Nelle prime pagine del saggio *Fede e sapere* il filosofo afferma che intende riprendere «questo vecchio tema» per chiarire «la dialettica incompiuta della nostra stessa secolarizzazione occidentale», «il significato della secolarizzazione nelle nostre società post-secolari». Contestualmente ripropone la sua tesi di una «traduzione cooperativa di contenuti religiosi» che sgravi i cittadini credenti dalla richiesta eccessiva di scindere la loro identità tra una componente pubblica e una privata. La prima stesura di questo testo, che risale al 2000, non ha ancora l'articolazione che acquisterà negli anni successivi, ma contiene già la significativa affermazione che «una scorretta esclusione della religione dalla sfera pubblica priverebbe la società di importanti risorse nella fondazione di senso». Di conseguenza i cittadini secolarizzati devono essere «sensibili alla forza di articolazione dei linguaggi religiosi. Il confine tra ragioni religiose e ragioni secolari in ogni caso è fluido»²².

Habermas invoca, dunque, un'autorità laica ideologicamente imparziale che, costituita in Stato di diritto, garantisca la convivenza nella parità dei diritti di comunità religiose con i cittadini non credenti che hanno visioni del mondo incompatibili con i credenti. Ma la solidarietà necessaria alla loro convivenza non può essere imposta semplicemente con il vincolo della legge. «Lo Stato liberale in quanto esige dai suoi cittadini un comportamento collaborativo al di là dei confini ideologici deve presupporre che gli atteggiamenti cognitivi a ciò indispensabili, sia da parte laica che religiosa, si siano sviluppati come risultato di processi storici di apprendimento. Non si possono produrre e governare tramite gli strumenti del diritto e della politica. Lo Stato liberale alla lunga dipende totalmente da mentalità che non è in grado di creare in base alle proprie risorse». L'autore introduce, quindi, una considerazione che colpisce favorevolmente i teologi: «Con il trasformarsi del concetto di peccato in quello di responsabilità, con il trasformarsi della violazione dei comandamenti divini in trasgressione di leggi

umane qualcosa è andato certamente perduto. Ancora di più ci turba l'irreversibilità della sofferenza passata: quel torto agli innocenti maltrattati, uccisi, umiliati che eccede ogni misura possibile di risarcimento. La speranza perduta nella resurrezione lascia dietro di sé un vuoto evidente»²³.

In questo modo di esprimersi è chiarissima l'influenza dell'eredità utopica di Adorno²⁴, riformulata da Habermas in maniera più sobria nei termini di «potenziali semantici» della tradizione religiosa che attendono ancora di essere valorizzati o «tradotti» in linguaggio laico. L'esempio che l'autore offre nel contesto della problematica della bioetica e della biotecnologia è l'idea religiosa dell'essere umano concepito come «creatura fatta ad immagine di Dio», che contiene una «intuizione» che deve parlare anche al non credente, «stonato» in materia religiosa. Il concetto religioso dell'intangibilità della creatura di Dio diventa così per l'etica laica la «indisponibilità» del patrimonio genetico naturale.

Queste considerazioni vengono riprese e ulteriormente articolate nei saggi del volume che si muove «tra naturalismo e religione»²⁵, e dove uno dei motivi polemici costanti investe il «naturalismo», il quale non ha tanto a che vedere con il concetto di natura e la scienza naturale, ma è una visione scientifica che diventa una specie di fideismo naturalistico. Secondo Habermas, invece, «una nozione naturalistica adeguata dell'evoluzione culturale deve tener conto sia della costituzione intersoggettiva della mente sia del carattere normativo delle sue operazioni guidate da regole». Il filosofo constata per altro che nel frattempo si è creata una fatale specularità tra «il crudo naturalismo», imputabile ad alcune premesse scientifiche dell'illuminismo, e la reazione anti-illuministica della religione contemporanea che, forte della sua nuova posizione politica, è tentata di rompere con le premesse liberali presenti nell'illuminismo. «Una cultura politica che – vuoi riguardo alle ricerche sugli embrioni umani, vuoi riguardo all'aborto e al trattamento dei malati in coma – si polarizza in modo inconciliabile lungo la linea di frattura laicismo/religione mette alla prova il common sense. L'ethos civico liberale esige da ambo le parti l'accertamento riflessivo dei confini sia della fede che del

sapere»²⁶.

Dal punto di vista laico/secolare, la funzione principale che Habermas attribuisce alla religione è quella di testimoniare «una coscienza di ciò che manca», espressione, questa, molto cara al filosofo, che è anche il titolo di un piccolo volume che raccoglie i contributi di discussione in uno dei suoi incontri pubblici con i teologi²⁷. L'inizio del suo saggio introduttivo è molto significativo: ricorda lo scrittore svizzero Max Frisch, agnostico dichiarato, che ha voluto essere sepolto in chiesa, sia pure senza rito religioso. «Si può capire questo gesto come espressione della melanconia per qualcosa che è irricuperabilmente perduto. La modernità illuministica infatti non ha trovato alcun equivalente dell'elaborazione religiosa dell'ultimo rito di passaggio che conclude la storia di una vita». Il testo continua con le tesi più volte illustrate della inconciliabilità tra filosofia e teologia che non è tuttavia sinonimo di ostilità, bensì possibilità di dialogo («fa differenza se l'una parla all'altra o sulla testa dell'altra»).

A questo punto l'autore introduce un riferimento al «tempo assiale». Anche se oggi la filosofia deve essere post-metafisica e, quindi, occuparsi essenzialmente delle competenze generali dei soggetti conoscenti, parlanti e agenti, rimane sempre qualificante la sua convergenza con la religione del tempo assiale. È qui infatti che, sotto «la spinta cognitiva dal mito al logos, la filosofia si mette al fianco di tutte le immagini religiose del mondo allora nate, compreso il monoteismo mosaico».

Detto questo, tuttavia, nella prospettiva odierna, per il sapere razionale la fede conserva sempre qualcosa di opaco che non può essere né negato né semplicemente dato. Si genera così un dibattito che può affinare la coscienza della società post-secolare nei confronti di ciò che è rimasto inappagato/non riscattato (unabgegoltene) nelle tradizioni religiose. La secolarizzazione dovrebbe acquistare allora la funzione non tanto di «filtro» che setaccia i contenuti tradizionali, quanto quella di un «trasformatore» che «trasforma appunto la corrente» della tradizione. Di fronte al disfattismo della ragione (Vernunftdefätismus) prodotto nell'inasprimento postmoderno della

«dialettica dell'illuminismo» e nel naturalismo scienziato, solo il pensiero post-metafisico può tenere testa. Quando non ha più la forza di risvegliare e mantenere viva negli animi profani «la coscienza per la solidarietà ferita nel mondo intero, la coscienza di ciò che manca, di ciò che grida vendetta al cielo», allora la ragione pratica manca il suo compito.

È sorprendente, tuttavia, che proprio in questo contesto, in cui chiama in aiuto la religione, Habermas senta il bisogno di ripetere, davanti ad un pubblico qualificato di teologi, la sua critica al discorso di Ratzinger tenuto a Ratisbona qualche anno prima. Il pontefice – afferma il filosofo – ha assunto un atteggiamento critico inatteso nei confronti della modernità, atteggiamento che è inaccettabile. Ha risposto negativamente alla richiesta avanzata dal pensiero secolare che la teologia cristiana si raffini davanti alle sfide della ragione moderna, post-metafisica. In poche battute il filosofo respinge l'analisi e l'elogio fatto dal papa all'ellenizzazione del cristianesimo e alla sintesi scolastica tra metafisica greca e fede biblica presentata come vertice della armonia tra fede e ragione, con la condanna, quindi, della loro ri-polarizzazione che è tipica della modernità. Habermas ricorda al pontefice che lo sviluppo filosofico e teologico, da Duns Scoto al nominalismo, non conduce soltanto al Dio-volontà/arbitrio anziché al Dio-logos, ma apre la strada alla scienza della natura moderna. La svolta trascendentale di Kant non porta soltanto alla critica delle prove tradizionali di Dio ma anche al concetto di autonomia della ragione che ha reso possibile la concezione moderna del diritto e della democrazia. In altre parole Habermas – in polemica, dunque, con papa Ratzinger – fa l'elogio della modernità, nonostante che nella conclusione del dibattito i toni tornino ad essere pessimistici nei confronti del moderno²⁸. Chiude il discorso con la rinnovata pretesa/esigenza di assolutezza (Unbedingtheit) della ragione: un pensiero reso sobrio dall'approccio post-metafisico che si tiene fermo alla «incondizionatezza di una rivendicazione di ragione (Vernunftanspruch) di fatto irrinunciabile».

Come ho già detto, Habermas è seguito con molto interesse dai teologi tedeschi, i quali apprezzano le sue tesi sui «contenuti

cognitivi» della religione e sui «potenziali semantici di verità» presenti nelle religioni tramandate, anche se per il filosofo il loro valore sta esclusivamente nella loro funzione etica. La trascendenza di cui parla è sempre e soltanto una trascendenza immanente «dall'interno»²⁹. È trascendenza etica, non metafisica.

A questo punto però, riprendendo l'obiezione che ho già fatto sopra, mi chiedo che cosa significhi «reciprocità cognitiva» tra credenti e non credenti. Che cosa possono propriamente «apprendere» gli uni dagli altri? Che cosa deve o può essere «tradotto» nel rapporto tra linguaggio religioso e linguaggio secolare? Che senso ha la «traduzione» se il nucleo profondo della fede – a detta dello stesso filosofo – rimane «opaco» e quindi intraducibile? Come si possono «tradurre» contenuti di verità cui il laico a priori non accede e non intende accedere? In realtà la metafora della «traduzione» è ingannevole. Tradurre, infatti, significa dire con le parole di un'altra lingua lo stesso concetto e il suo contenuto espresso nella lingua da tradurre. La traduzione è dunque un'operazione che riguarda i contenuti. Dal momento che Habermas è agnostico e quindi non si cura del contenuto religioso, siamo davanti ad una traduzione che manca l'essenziale di ciò che dovrebbe tradurre. Mi chiedo se indirettamente non tocchiamo anche un limite di fondo del modello habermasiano del primato della razionalità comunicativa, a dispetto della sua suggestività.

«Razionalità della fede» e laicità

Il card. Joseph Ratzinger, Prefetto della congregazione per la dottrina della fede, ha acquistato grande visibilità al di fuori del mondo cattolico grazie al suo colloquio con Jürgen Habermas, tenuto presso la Katholische Akademie in Bayern di Monaco il 19 gennaio 2004. L'incontro, dedicato ai Fondamenti morali prepolitici di uno Stato liberale³⁰, ha rilanciato il confronto su «fede e sapere» tra filosofi e teologi. Ma – contrariamente alle aspettative – non ha avuto alcun seguito diretto tra i due illustri interlocutori. Anzi tra loro ci sono state puntualizzazioni critiche³¹ che hanno

confermato quello che già emergeva da una lettura attenta della loro conversazione: i due protagonisti, pur dichiarando di condividere la tesi della necessaria complementarità tra «ragione e fede»³², non riescono a capirsi e ad andare al di là della vicendevole cortesia. Al fondo di questa incomprensione c'è la sostanziale impermeabilità delle rispettive concezioni teoriche.

Il colloquio di Monaco, ma soprattutto la prolusione tenuta due anni dopo, nel settembre 2006, all'università di Ratisbona, quando Ratzinger era già papa Benedetto XVI, gli hanno dato il profilo di teologo attento alla «razionalità della fede». In effetti una delle parole-chiave del suo discorso è logos e «religione del logos», che mira ad assorbire in sé l'idea moderna e occidentale di ragione/Vernunft, rimanendo nel contempo aperto all'idea cristiana dell'amore (agape). Declinato nei termini tradizionali di «fede e sapere» o «fede e ragione»³³, questo discorso ha come corollari (in realtà sarebbe meglio dire come obiettivi!) la polemica contro la scienza o, se si vuole, contro lo scientismo, e contro la laicità che, quando non è «sana»³⁴, diventa laicismo, distruttivo di ogni valore. Nei primi mesi del suo pontificato Ratzinger enuncia queste sue tesi che rimarranno immutate negli anni seguenti.

Ripercorriamo questi momenti cominciando dal molto pubblicizzato incontro di Monaco con Habermas. I due interlocutori, nonostante siano accomunati dall'intento di affermare una «ragionevole razionalità» di contro a quello che entrambi definiscono razionalismo scienziato e laicismo radicale, rivelano una notevole divergenza di approccio e di interesse conoscitivo. Il filosofo è attento alla problematica della «ragione pubblica», di impianto kantiano con un occhio di riguardo al dibattito americano (John Rawls). Ratzinger invece rimane legato ad una concezione tradizionale, implicitamente o esplicitamente ontologica e metafisica³⁵; diffida di Kant e condanna l'illuminismo; coltiva una visione idealizzata della «ellenizzazione del cristianesimo» ovvero della saldatura del logos greco (in chiave neo-platonica) con il messaggio e la narrazione evangelica. Tutto ciò che si discosta da questa sintesi elaborata dalla Chiesa dei primi secoli (die alte Kirche) non solo si discosta dalle verità dogmatiche del

cristianesimo ma anche dall'uso retto della ragione.

È interessante notare che Ratzinger, prendendo la parola dopo Habermas, non reagisce alle critiche che quest'ultimo fa alle tesi di Böckenförde (da noi riportate sopra) che «lo Stato liberale, secolarizzato vive di presupposti normativi che non può garantire». Il discorso del cardinale su diritto e potere ha un approccio completamente diverso da quello del costituzionalista cattolico. Ratzinger parla, infatti, del diritto come di una forza di controllo, di moderazione e di ordine del potere. Compito della politica è sottomettere il potere ai criteri del diritto. Soprattutto – sostiene il pontefice – esistono i diritti fondamentali dell'uomo che sono intangibili in quanto tali perché radicati nella «essenza dell'uomo» prima di ogni forma giuridica o statuale. L'appello ai diritti fondamentali dell'uomo, quindi, non ha bisogno di richiamarsi formalmente alla dottrina classica del giusnaturalismo. «L'idea del diritto naturale – dice Ratzinger – presupponeva un concetto di natura, in cui natura e ragione si intrecciano, la natura stessa è razionale. Questa idea di natura viene meno con l'affermazione della teoria dell'evoluzione»³⁶. Naturalmente questa importante ammissione viene subito rettificata con l'invito ad «esaminare criticamente deduzioni precipitose e certezze apparenti sulle questioni di che cosa sia l'uomo, da dove viene e per quale fine esiste». Il riferimento al carattere eticamente e giuridicamente fondante della creazione rimane fermo e indiscusso: «i diritti fondamentali non vengono creati dal legislatore ma sono iscritti nella natura stessa della persona umana e sono pertanto rinviabili ultimamente al creatore».

È questo un passaggio decisivo per le conseguenze che ne discendono. Ratzinger postula normativamente una razionalità innata (per così dire) dell'uomo, nel momento stesso in cui prende atto che sono venute meno le grandi dottrine giusnaturaliste che storicamente avrebbero voluto fondarla. Le vecchie dottrine sono state smantellate dalla teoria evoluzionista darwiniana, ma per Ratzinger una natura deprivata di razionalità (che in ultima istanza si radica nella metafisica) non risponde agli interrogativi che noi stessi ci poniamo davanti alla specificità dell'uomo. La razionalità,

infatti, si configura come bisogno etico. Il diritto fondamentale oggi non ha più l'autoevidenza del giusnaturalismo tradizionale ma si richiama direttamente all'uomo-come-uomo. Anche in assenza di una dottrina del diritto naturale come «diritto razionale (Vernunftrecht)» di valore universale, i diritti fondamentali «non sono comprensibili senza presupporre che l'uomo come uomo, semplicemente tramite la sua appartenenza alla specie umana, sia soggetto di diritti; il suo stesso essere porta in sé valori e diritti che sono da ritrovare, non da inventare»³⁷.

A questo punto però – ecco il passaggio cruciale dell'argomentazione ratzingeriana – la ragione umana non è affidabile alla filosofia o alle scienze umane, bensì alla religione al cui centro c'è l'idea della creazione. La proposta finale del (futuro) papa Benedetto XVI è, dunque, il riferimento alla creazione, formulata in termini biblico-cristiani, come fondamento razionale dei diritti umani. Se volessimo applicare questa considerazione al Diktum böckenfördiano, che nega allo Stato liberale secolarizzato la capacità di garantire i suoi stessi valori in assenza di risorse normative pre-politiche, si potrebbe affermare che la risorsa «pre-politica», cui si richiamano i diritti dell'uomo, è il suo status di creatura.

Inutile dire che questa posizione è lontana dal pensiero laico/secolare di Habermas per il quale il principio democratico e i diritti dell'uomo sono co-essenziali e co-originari, in una logica di immanenza che prescinde dall'idea di creazione. Ma allora (ci chiediamo) come si conciliano le profferte di reciproco apprendimento tra razionalità secolare e fede cristiana che i due autorevoli interlocutori si scambiano? In effetti la convergenza non avviene su basi concettuali ma soltanto in riferimento concreto ad alcune questioni di bioetica. Habermas «traduce» nel codice laico del principio della «indisponibilità del patrimonio genetico» l'affermazione religiosa della «intangibilità dell'opera del creatore», perché condivide sostanzialmente con il teologo il sospetto verso le biotecnologie che «oggettivizzano» l'uomo. La scienza rischia così di diventare una «tecnicizzazione della vita umana».

Sul contrasto tra l'uomo «naturalmente cresciuto» e l'uomo «artificialmente prodotto», Habermas ha scritto pagine che sono in sintonia con il pensiero di Ratzinger che non si limita ad affermare «che la scienza come tale non può generare ethos», ma denuncia che «l'uomo diventa un prodotto che cambia alla radice il rapporto dell'uomo con se stesso. Non è più un dono della natura o di Dio creatore, ma suo proprio prodotto». In questo ragionamento la traduzione habermasiana del codice religioso (l'uomo come dono e/o come creatura) nel codice razionale secolarizzato (il dato genetico umano dichiarato indisponibile alla manipolazione) si fonda sulla comune diffidenza dell'uomo di chiesa e del filosofo agnostico nei confronti della scienza e delle sue tecnologie.

Due anni dopo questa conversazione ha luogo la prolusione di papa Ratzinger all'università di Ratisbona (12 settembre 2006)³⁸ che ha rischiato di passare alla storia come il «primo errore del suo pontificato», a causa degli equivoci che ha prodotto e a cui sono seguite violente reazioni nel mondo islamico e severe critiche nell'Occidente laico. Il tutto è stato messo in moto da una maldestra citazione di Ratzinger dell'imperatore bizantino Manuele II del XV secolo, tolta da una sua conversazione con un interlocutore musulmano: «Mostrami ciò che Maometto ha portato di nuovo e vi troverai soltanto delle cose cattive e disumane, come la sua direttiva di diffondere per mezzo della spada la fede che egli predicava». Queste parole, riportate senza un'opportuna contestualizzazione, sono state interpretate nel mondo islamico come una diffamazione del profeta e come prova di un'arrogante ignoranza nei confronti dell'Islam.

In realtà si è trattato di un grave difetto di comunicazione³⁹ che certamente travisava le intenzioni soggettive del pontefice, ma nel contempo rivelava una contrapposizione tra cattolicesimo e Islam tutt'altro che innocua. Il testo, infatti, parlando della violenza che è «in contrasto con la natura di Dio e dell'anima» e ripetendo che «non agire secondo ragione (con il logos) è contrario alla natura di Dio», suggerisce contestualmente la contrapposizione tra il Dialogos cristiano e Allah Dio-volontà arbitraria. È un'asserzione di carattere teologico fatta in un contesto aperto a gravi

fraintendimenti.

Il confronto critico con l'Islam è soltanto una parte della lezione di Ratisbona, incentrata sui concetti di logos, razionalità, ragionevolezza. Questi concetti collocano e ripensano l'identità cristiana dentro al processo di razionalizzazione occidentale, a partire dalla originaria e irrinunciabile «ellenizzazione del cristianesimo». Solo come conseguenza di questo processo si proietta sull'Islam, tramite la tesi teologica dell'arbitrio divino, l'ombra dell'irrazionalità e dell'irragionevolezza politica. Questo è il nodo della questione. Nella visione di Ratzinger la contrapposizione tra cristianesimo e Islam non sta in qualche dottrina politica ma affonda le radici in una visione teologica incompatibile⁴⁰ che lascia alle spalle la sempre evocata comunanza nel monoteismo o nella natura di «religione del Libro». Da una parte c'è il logos, la ragione, la razionalità, dall'altra, il non-razionale, l'irragionevole. Si tratta di una visione che si espone fatalmente all'obiezione di essere una versione unilateralmente «occidentale».

La lezione di Ratisbona è letteralmente punteggiata dalla parola Vernunft/ragione (la si conta ben 45 volte). Curiosamente ma significativamente nella versione italiana ufficiale vaticana è tradotta spesso con ragionevolezza. Sarebbe interessante capire il perché delle due varianti: in ogni caso la ragione/ragionevolezza non è intesa tanto come valore in sé, ma come formula della fede, come «ragione della fede» o «ragione che si interroga su Dio». Il passaggio più importante riguarda il contrasto, sopra accennato, tra la dottrina musulmana orientata ad «un Dio assolutamente trascendente», la cui «volontà non è legata ad alcuna delle nostre categorie, fosse pure quella della Vernunft/ragionevolezza», e il Dio cristiano pensato attraverso la mediazione del pensiero greco. «Qui si vede la profonda sintonia tra ciò che è greco nel senso migliore e la fede in Dio fondata sulla Bibbia». Questa è l'essenza di quella che Ratzinger chiama ellenizzazione del cristianesimo.

Con riferimento originario al logos giovanneo, essa definisce il punto di partenza della stretta convergenza tra fede e ragione che troverà la sua sintesi ottimale in Tommaso d'Aquino. Questa

concezione⁴¹ tuttavia ha dovuto subire storicamente numerosi attacchi, a cominciare da quello del «volontarismo» tardo-medievale (Duns Scoto) il cui Dio-arbitrio ha inquietanti analogie con il pensiero musulmano (Ibn Hazm).

Con ellenizzazione del cristianesimo si intende l'operazione culturale con la quale, tra il II e il V secolo, gli esponenti più qualificati della Chiesa (i Padri della Chiesa) hanno strutturato, una volta per tutte, tramite categorie prese dalla tradizione neoplatonica, i fondamenti dell'annuncio cristiano (i dogmi), codificati poi dai concili di Nicea, Costantinopoli, Efeso e Calcedonia. È decisivo ricordare anche che in questo contesto si strutturano i concetti di creazione e di natura che condizioneranno in modo irreversibile la successiva elaborazione dottrinale cristiana.

Tutto ciò avviene attraverso profondi traumi e laceranti conflitti culturali e politici. I primi secoli dell'era cristiana sono segnati infatti da grandissimi contrasti tra le diverse comunità e chiese locali, in un policentrismo teologico e politico che vede vescovi e autorità imperiali in continua tensione, accompagnata da persecuzioni, tumulti popolari e interventi di «polizia teologica», sullo sfondo degli ultimi fuochi dello «scontro di civiltà» tra paganesimo e cristianesimo. Di questa complessa e drammatica vicenda, carica di contraddizioni e di alternative plausibili, Ratzinger sembra fare un semplice dibattito tra dotti che porta alla fine all'affermazione della «vera dottrina» cattolica e della sua struttura istituzionale di contro alle travianti e travisanti eresie – sotto il segno appunto di una ellenizzazione che disegna la sintesi ideale e insuperata tra fede e ragione. Dal punto di vista storico e scientifico è una lettura troppo riduttiva di uno dei momenti più cruciali della costruzione del pensiero (non solo religioso) occidentale, ma è funzionale allo scopo di salvaguardare la dottrina ortodossa della Chiesa cattolica.

Ratzinger considera, quindi, tutti i tentativi successivi di «dis-ellenizzazione del cristianesimo» come altrettanti attacchi alla sintesi fede-ragione tradizionale. Anzi (andando – a mio avviso – francamente oltre il segno) come attacchi alla razionalità come tale. Individua tre grandi momenti di dis-ellenizzazione. Il primo è la

Riforma protestante che mirava a liberare la fede da ogni soffocante involucro metafisico. Ma questa tendenza tocca il suo culmine negativo con la filosofia di Kant che attraverso la critica alla metafisica colloca la fede esclusivamente nell'ambito della ragione pratica, negandole l'accesso alla conoscenza della totalità del reale. Segue poi la dis-ellenizzazione del cristianesimo ad opera della teologia liberale alla fine del XIX e inizi del XX secolo (Adolf von Harnack) che riduce di fatto il messaggio cristiano alle sue componenti umane etiche. In parallelo a questa operazione la filosofia limita la ragione stessa ai semplici criteri delle scienze matematiche e naturali. Questa razionalità scientifica è vista da Ratzinger senz'altro come riduzione del raggio della ragione. Le domande essenziali dell'uomo cadono nell'ambito del mero soggettivo: «in questo modo ethos e religione perdono la loro forza capace di creare comunità e cadono nell'arbitrario». La terza ondata della dis-ellenizzazione, infine, coincide con l'esegesi storiografica più recente che considera la Chiesa antica e la dogmatica fissata dai grandi concili (Nicea innanzitutto) come prodotto di una inculturazione storica, contingente, circoscritta nel tempo e nello spazio, dunque non universalizzabile. Con questo giudizio il Ratzinger studioso della storia dei dogmi, anziché prendere atto della loro complessa costruzione, spesso subalterna a logiche di potere, cede incondizionatamente il posto al Ratzinger uomo di Chiesa che vede nell'ellenizzazione del messaggio cristiano il modello imm modificabile del nesso tra fede e ragione. L'analisi storico-critica di un passaggio complesso e controverso della costruzione dottrinale della Chiesa viene sacrificata alla fedeltà ortodossa alle «decisioni fondamentali» della Chiesa antica, che non possono e non devono più essere messe in discussione. Il processo di ellenizzazione, lungi dall'essere visto come una sofferta, contorta, problematica elaborazione concettuale e culturale, viene trasfigurato e teologizzato come espressione del piano divino di salvezza. Questa inaccettabile esegesi storica rispecchia semplicemente il fatto che la vera preoccupazione di Ratzinger non è la ricostruzione storico-critica della genesi della «religione del logos» tra il II e il V secolo d.C., ma la polemica con

la razionalità moderna e le sue metodologie scientifiche.

Con un cortocircuito di chiara impronta neoplatonica il pontefice afferma: «La scienza stessa deve accettare semplicemente come un dato di fatto la struttura razionale della materia come pure la corrispondenza tra il nostro spirito e le strutture razionali operanti nella natura». Questo modo di parlare schiettamente metafisico («struttura razionale della materia» e «corrispondenza» tra spirito e natura) è del tutto in sintonia con i dogmi cristiani ellenizzati. A questo punto non stupisce neppure che alla matematica sia affidato il ruolo di collegamento e corrispondenza tra spirito e natura⁴². Rimane da chiederci se Ratzinger con questa impostazione non neghi di fatto l'autonomia della logica scientifica, rendendo poco credibile ogni suo discorso sulla razionalità moderna, nonostante la sua dichiarata ammirazione per la conoscenza scientifica e i suoi risultati.

La riflessione del pontefice sulla razionalità si arricchisce di altri elementi nell'intervento che avrebbe dovuto tenere all'università La Sapienza di Roma nel febbraio del 2007. In questo testo la ragione etica dell'umanità, interpretata dalla Chiesa, si presenta come voce della tradizione, come «fondo storico dell'umana sapienza», come segno della sua razionalità. Essa si contrappone alla ragione a-storica, astratta, illuministica. In un passaggio Ratzinger introduce l'idea della verità mediata dalla ragionevolezza della prassi politica, coinvolgendo in modo sottile il filosofo Jürgen Habermas. «Trovo significativo – dice il pontefice – che Habermas parli della sensibilità per la verità come elemento necessario nel processo di argomentazione politica, reinserendo così il concetto di verità nel dibattito filosofico e in quello politico». In realtà – come sappiamo – il filosofo francofortese non solo ha un concetto di verità inconfondibile con quello ratzingeriano (metafisico, neoplatonizzante) ma, parlando politicamente, fa una critica al principio della maggioranza parlamentare «aritmetica» molto diversa, quasi opposta a quella di Ratzinger (mettendo in guardia dal «dominio della maggioranza democratica che si rovescia in tirannia religiosa»). Ma tant'è: al teologo preme coinvolgere pubblicamente il filosofo laico che si dichiara disposto

a dialogare con la religione, anche se ne fraintende il pensiero. In definitiva il pontefice circoscrive la competenza della ragione all'orizzonte di senso definito dalla fede, ammette l'autonomia della ricerca scientifica soltanto in un'ottica di deferenza e di subalternità alla religione, disconosce alla scienza ogni capacità autonoma di conoscenza sull'uomo e sulla natura (salvo alcuni dettagli tecnici): di fatto nega l'essenza stessa della ragione moderna.

Si badi: queste affermazioni non sono mie ma dello stesso Habermas, che pure condivide con Ratzinger forti preoccupazioni nei confronti della «tecnicizzazione della vita umana» operata dalle biotecnologie ed è nemico dichiarato dello scientismo. Dopo il discorso di Ratisbona, infatti, il filosofo constata con rammarico che il pontefice, imprimendo al dibattito sulla ellenizzazione e disellenizzazione del cristianesimo «una svolta inattesa nel senso di una critica alla modernità, ha fornito una risposta negativa alla domanda se la teologia cristiana deve tenere conto delle sfide della ragione moderna, post-metafisica»⁴³. Ma Ratzinger prosegue per la sua strada: per salvaguardare la ragione umana invita a non affidarsi alle scienze umane o alla filosofia, bensì alla religione. Alla religione-di-chiesa, naturalmente.

Chiudo le mie osservazioni con alcune affermazioni fatte da papa Ratzinger sul tema della laicità in occasione del Convegno dei giuristi cattolici italiani del 9 dicembre 2006. Il discorso è chiaro e fermo, ma conferma un'idea un po' semplicistica, se non unilaterale, della laicità. A questa, infatti, non solo nega ogni plausibilità e indipendenza intellettuale rispetto alla dottrina della Chiesa, ma non la riconosce sostanzialmente portatrice di alcun valore autonomo se non risponde alle indicazioni della Chiesa. La sola «legittima autonomia nelle realtà terrene» riconosciuta alla «sana laicità» è quella di dare operatività politica e giuridica alla dottrina della Chiesa. Costante e insistente, invece, è la polemica contro una laicità qualificata senz'altro come laicismo (surrettiziamente indistinto dall'ateismo) che esclude la religione dai vari ambiti della società, confinandola nell'ambito della coscienza individuale.

È sorprendente che in un discorso rivolto a giuristi manchi un problema decisivo: cioè come in una democrazia matura possano e debbano coesistere punti di vista legittimamente divergenti sui grandi temi della vita e della natura umana, dei fini e dei limiti della scienza. Non è accettabile che su questi problemi si lasci intendere che gli argomenti «veri» (o i «valori») si trovino soltanto dalla parte della religione-di-chiesa. E quindi che una laicità autonoma dissenziente da essi sia sostanzialmente nefasta. Non si può trascurare il fatto che il ritratto che il pontefice fa delle posizioni «laiciste» ricalchi quelle particolarmente intransigenti e ignori il panorama di altre posizioni laiche (forse silenziosamente maggioritarie) più meditate, travisando tra l'altro, in questo modo, anche la reale situazione in Italia. Dopo aver elencato le caratteristiche della «sana laicità», che consiste fundamentalmente nel dare concretezza politico-giuridica alle indicazioni della Chiesa, Ratzinger conclude:

non è certo espressione di laicità, ma sua degenerazione in laicismo, l'ostilità a ogni forma di rilevanza politica e culturale della religione; alla presenza, in particolare, di ogni simbolo religioso nelle istituzioni pubbliche. Come pure non è segno di sana laicità il rifiuto alla comunità cristiana, e a coloro che legittimamente la rappresentano, del diritto di pronunciarsi sui problemi morali che oggi interpellano la coscienza di tutti gli esseri umani, in particolare dei legislatori e dei giuristi. (Si tratta di) valori che, prima di essere cristiani, sono umani, tali perciò da non lasciare indifferente e silenziosa la Chiesa, la quale ha il dovere di proclamare con fermezza la verità sull'uomo e sul suo destino⁴⁴.

La laicità che Ratzinger denuncia non è affatto quella che stiamo illustrando. La nostra non è certamente «ostile a ogni forma di rilevanza politica e culturale della religione» né «rifiuta alla comunità cristiana il diritto di pronunciarsi sui problemi morali». Semplicemente argomenta autonomamente su questi problemi e contesta che le posizioni divergenti da quelle della Chiesa rappresentino «disvalori». Ritiene anzi che, quando si tratta di natura umana o di scienza, la dottrina tradizionale della Chiesa non è né autosufficiente né adeguata. Infine, e soprattutto, sostiene

energicamente che il fondamento della laicità tout court consiste nella piena legittimità del pluralismo e del contrasto di visioni etiche, sia che si autoqualifichino religiose oppure laiche/secolari.

«Etsi deus non daretur»

Alla luce dei presupposti normativi della democrazia, l'assunto principale della laicità consiste nel distinguere i cittadini non tra chi crede e chi non crede (o è diversamente credente), ma tra chi riconosce e garantisce la pluralità delle visioni e degli stili morali di vita (come recita in un linguaggio diverso l'art. 3 della Costituzione italiana) e viceversa chi, limitandosi a tollerare il pluralismo, ne vanifica la sostanza, trattandolo in modo opportunistico. Al di là delle sue buone intenzioni rischia di mettere in gioco gli stessi fondamenti costituzionali del sistema democratico. Lo fa anche quando, disponendo di una maggioranza parlamentare, impone in nome dei propri valori «non negoziabili» la sua visione del mondo senza preoccuparsi di contraddire in questo modo lo spirito e la lettera costituzionale.

In democrazia la laicità non è un'opzione privata, vale a dire un insieme di credenze omologo ad altri, compresa la fede religiosa, ma è lo statuto stesso della cittadinanza. Laica è la disponibilità a far funzionare in modo solidale le regole della convivenza democratica partendo dalla convinzione che la molteplicità delle «visioni della vita», delle «concezioni del bene» o della «natura umana» non è una disgrazia pubblica (il famigerato «relativismo») cui non ci si deve rassegnare, ma è l'essenza stessa della vita democratica.

In questo contesto l'etica laica, propriamente intesa, è rispettosa delle convinzioni e dei comportamenti delle donne e degli uomini che seguono le indicazioni della Chiesa. A questo proposito quando il credente-di-chiesa si atteggia, talvolta, a vittima e protesta perché sente di essere discriminato nell'esercizio del suo diritto di costruire una «società buona» secondo i suoi criteri, dovrebbe innanzitutto ricordare che l'edificio politico-legislativo

delle società democratiche e secolarizzate, in cui vive, non lede in nulla l'autonomia, la libertà di espressione, di pratica e di testimonianza del suo credere. Naturalmente il credente può sempre protestare che lui non può adagiarsi in questa situazione di fatto perché l'impegno alla diffusione della verità, di cui si sente testimone, è costitutivo della sua identità. Ma – replica il laico – se questa diffusione della verità non si accontenta della testimonianza evangelica e intende utilizzare gli strumenti politico-istituzionali delle democrazie, non può e non deve adottare nei loro riguardi un atteggiamento meramente strumentale-opportunistico.

È invece quello che accade da quando la formula «non negoziabilità dei valori» è diventata una strategia politica della Chiesa. Nessuno contesta al cattolico o al credente di ogni fede il diritto di comportarsi come tale pubblicamente e di usare tutti gli strumenti democratici a sua disposizione. Ma quando questa rivendicazione di fronte a norme che riguardano tutti i cittadini assume pubblicamente la forma intransigente della «intrattabilità», non è più in gioco l'utilizzo ottimale delle risorse politiche ma la funzionalità stessa della vita democratica.

Di fronte a questa situazione è bene ribadire che in democrazia soltanto i diritti fondamentali sono «non negoziabili», e tra questi al primo posto c'è la pluralità dei convincimenti, pubblicamente argomentati. Al pluralismo dei convincimenti deve essere subordinato l'impulso di far valere i propri valori (per quanto soggettivamente legittimi) nei confronti degli altri cittadini.

Questa problematica diventa acuta quando si tratta di «sfera pubblica» e «discorso pubblico» che – come sappiamo – sono requisiti centrali per la funzionalità della democrazia contemporanea. Non è casuale l'insistenza con cui i credenti – ma in Italia dovremmo dire più realisticamente la Chiesa-come-istituzione – rivendicano il diritto di avere accesso senza restrizioni al «discorso pubblico». Ma quando gli uomini di Chiesa italiani parlano di «discorso pubblico» non pensano semplicemente all'utilizzo ottimale del sistema comunicativo mediale, ma hanno in mente un'operazione mirata strategicamente (per tempi, modi e destinatari) a trasformare le loro indicazioni dottrinali in normative

di legge che devono valere per tutti. È evidente qui l'intenzione di far coincidere la presenza nello spazio pubblico e mediatico – di cui palesemente la Chiesa in Italia non soffre – con l'aspettativa di far valere con strumenti di legge le sue direttive in materia di bioetica, politica familiare, gestione della sessualità, o sui temi scientifici di grande rilevanza culturale, come l'insegnamento qualificato della teoria dell'evoluzione nelle scuole. È chiaro che in questi casi non si tratta più di presenza attiva della Chiesa nella «sfera pubblica» ma di «discorso politico» orientato immediatamente alla deliberazione legislativa. Questa situazione è in sintonia con l'età post-secolare e, quindi, con un nuovo rapporto tra cittadini credenti e cittadini non credenti oppure è un equivoco – tutto italiano – da correggere?

Per il credente il riferimento a Dio (al Dio della Chiesa cui appartiene) è parte costitutiva della sua visione della vita, della sua idea di natura umana e della natura in generale, e, dunque, è fondativo dei doveri e dei diritti che ne derivano. Per un laico, invece, la questione di Dio rimane aperta ed enigmatica, e quindi la determinazione delle regole del comportamento morale e la fondazione dei diritti prescinde da ogni riferimento diretto a Dio. Questa posizione può essere sinteticamente espressa nella necessità per un laico di agire *etsi deus non daretur*. Questa formula (traducibile con «come se/anche se Dio non ci fosse») non è una dichiarazione circa l'esistenza o inesistenza di Dio – come talvolta lasciano intendere anche alcuni laici – ma è un postulato di ordine etico. È invece la rivendicazione della piena autonomia dell'uomo o della donna e della loro responsabilità morale davanti ad un Dio che si astiene dal parlare direttamente, e tanto meno lo fa attraverso un ceto di interpreti religiosi professionali presuntivamente autorizzati a rappresentarne l'autorità. Non si tratta di disconoscere l'immenso valore culturale e morale che il riferimento a Dio creatore e legislatore ha svolto storicamente nel corso dell'umanizzazione e civilizzazione dell'uomo. Non si tratta neppure di contestare al credente la sua convinzione personale che i diritti fondamentali dell'uomo siano radicati nella condizione «naturale» dell'uomo-creatura di Dio. L'etica laica non ha altro punto d'appoggio se non

l'autonomia della ragione/ragionevolezza umana, consapevole di tutti i suoi limiti.

Quando è in gioco l'etica pubblica il laico si aspetta che a questo criterio si adeguino anche l'uomo e la donna religiosi. È una prospettiva che inquieta molti credenti, anche coloro che, riferendosi alla tradizione dell'umanesimo cristiano, ammettono in linea di principio un'autonoma razionalità «naturale» dell'uomo. Ma questa convinzione si è storicamente costruita nel mondo cristiano sul postulato dell'armonia tra fede e ragione, anzi con l'implicita ammissione del primato della fede. Su questo postulato si è sviluppata anche la dottrina giusnaturalistica tradizionale che riconosceva i diritti umani come fondati su una natura umana dichiarata e riconosciuta universalmente razionale, anche se riferita sempre in qualche modo alla divinità.

Questo impianto era sotteso al pensiero di Ugo Grozio, cui risale la prima formulazione dell'*etsi deus non daretur*: «Tutto ciò che abbiamo detto (sul diritto e sulle leggi) avrebbe comunque la sua rilevanza, anche se ammettessimo – cosa che non può darsi senza sommo crimine – che non ci fosse Dio o non si curasse delle faccende umane»⁴⁵.

Questa può considerarsi la prima formulazione, di stampo giusnaturalistico, dell'*etsi deus non daretur*. Con la secolarizzazione matura e con lo sviluppo delle «scienze dell'uomo-natura», la formula viene ripresa e interpretata in maniera religiosamente radicale dal teologo luterano Dietrich Bonhoeffer, che così si esprime: «L'intera nostra predicazione e teologia cristiana è costruita sull'a-priori religioso dell'uomo. Il cristianesimo è sempre stata una forma (forse la vera forma) della 'religione' [Kant]. Ma quando un giorno sarà evidente che questo a-priori non esiste affatto, ma è soltanto una forma d'esprimersi storicamente determinata e transitoria dell'uomo, quando cioè gli uomini diventeranno realmente non-religiosi in maniera radicale, che cosa significherà allora questo cristianesimo?». Di conseguenza, «non possiamo essere onesti senza riconoscere che dobbiamo vivere nel mondo *etsi deus non daretur*. Proprio questo dobbiamo riconoscere – davanti a Dio! Dio stesso ci costringe a questo riconoscimento. Ci

porta ad una vera conoscenza della nostra condizione davanti a Dio. Dio ci fa sapere che dobbiamo vivere come quelli che se la cavano nella vita senza Dio»⁴⁶.

Questa seconda formulazione, pensata in termini radicalmente religiosi, smentisce categoricamente il sospetto che *l'etsi deus non daretur* nasconda un disimpegno che «conduce sempre più sull'orlo dell'abisso verso l'accantonamento totale dell'uomo», nelle parole di Ratzinger. È, invece, esattamente il contrario. Pertanto non vale la controproposta, ripresa dallo stesso pontefice, di comportarsi «come se Dio esistesse», veluti *si deus daretur*. Questo invito si muove chiaramente in una logica completamente diversa e allude, sebbene in modo maldestro, alla «scommessa» di Pascal per cui è più razionale/ragionevole credere in Dio che non credere. È stato anche obiettato che la formula giusta potrebbe essere *etsi ecclesia non daretur*. Personalmente non ho alcuna obiezione contro questa variante: ma sono gli uomini del magistero della Chiesa che ritengono di parlare in esclusiva in nome di Dio.

Oggi la formula *etsi deus non daretur* si pone in un'altra prospettiva ancora, che è congruente con quanto abbiamo detto sin qui sulla democrazia, sull'etica pubblica e sul ruolo della sfera pubblica nell'età post-secolare.

La nostra analisi inizia ancora una volta dalla critica alla rivendicazione degli uomini di Chiesa in Italia di voler interpretare con la loro dottrina morale l'*ethos* comune degli italiani (o più banalmente l'opinione della maggioranza dei cittadini). È una posizione che, oltre ad essere dubbia sul piano empirico, è basata su un equivoco concettuale. In una democrazia, infatti, il presupposto dell'etica pubblica non è l'omologazione dei valori ma la convivenza di differenti punti di vista valoriali. Lo scopo dell'etica pubblica è ricomporre, tramite norme consensualmente accettate, differenti esperienze di vita dei cittadini, diversi *ethos*. È in questo modo che l'etica pubblica diventa l'espressione concreta della cittadinanza democratica.

Chiariamo subito che il concetto di etica pubblica è comunque molto ampio, tanto che il laico può talvolta avere larghi

spazi di convergenza con le posizioni della gerarchia ecclesiastica su temi sociali e culturali diversi, a prescindere da quelli della bioetica. Basti pensare alla difesa dei diritti degli immigrati o all'azione di contrasto di ogni forma di razzismo. Su questi e altri punti ci può e ci deve essere totale convergenza.

Ma ciò che mi preme qui sottolineare è il principio per cui l'ethos comune consiste nella comunanza delle regole condivise a partire da ethos differenti. Lo Stato è laico proprio perché non pretende dai cittadini le stesse credenze in campo etico-religioso, ma reciproco rispetto e considerazione dei differenti convincimenti, sempre aperti al confronto: *etsi deus non daretur*.

Il laico accetta, inoltre, una certa disimmetria tra moralità privata ed etica pubblica; ammette che i propri criteri morali e di giudizio non coincidano e non esauriscano i criteri di moralità e di giudizio di altri, ed evita valutazioni che diffamano moralmente (quando addirittura non criminalizzano) chi la pensa in modo diverso. Con ciò – ripetiamo ancora una volta – non si contesta affatto al credente il diritto di far valere le sue convinzioni all'interno della logica della cittadinanza democratica cui partecipa. Nulla vieta che il credente difenda la sua «verità» a proposito dei temi che gli stanno a cuore, la «famiglia naturale» ad esempio, facendone momento qualificante della sua stessa identità di cittadino. Ma non deve superare la soglia critica minacciando di sottrarre la sua lealtà al sistema politico se questo, legiferando, non fa propria la sua verità. Il credente può esporre nel discorso pubblico e, quindi, imporre nel processo deliberativo soltanto norme che (siano esse motivate in codice religioso o no) non ledono lo spazio di libertà dei cittadini che hanno convinzioni diverse o contrarie alle sue. Naturalmente questo discorso vale anche nel caso contrario. Ma quando il credente-di-chiesa si atteggia, talvolta, a vittima e protesta di essere discriminato nell'esercizio del suo diritto di costruire una «società buona» secondo i suoi criteri, dovrebbe innanzitutto ricordare che l'edificio politico-legislativo delle società democratiche e secolarizzate, in cui oggi vive, non lede in nulla l'autonomia, la libertà di espressione, pratica e testimonianza del suo credere.

Il principio dell'etsi deus non daretur può essere eluso, dichiarando che gli argomenti messi in campo dagli uomini di Chiesa non sono «religiosi», ma attinenti alla «natura umana» e la sua «verità». Il discorso e il confronto si spostano così sulla tematica dell'uomo-natura e della scienza che lo studia, oggetto di discussione nel cap. VII. Per il momento mi limito ad osservare che la «verità naturale» che viene proposta dai credenti è una combinazione di affermazioni che si dichiarano razionali o naturali e di presupposti che sono di fede. Quando, ad esempio, nel dibattito sulle biotecnologie si discute dell'inizio biologico della vita umana o meglio della persona umana, oppure quando si solleva la necessità di abolire o di correggere in modo restrittivo la legge (esistente) sull'aborto, i parlamentari cattolici non introducono esplicitamente nel discorso pubblico-politico argomenti religiosi che fanno riferimento diretto alla creazione secondo la tradizione biblico-cristiana. Dichiarano di argomentare in termini razionali, etico-naturali o addirittura scientifici. Contemporaneamente, però, gli uomini di Chiesa nei loro interventi pubblici non esitano – del tutto legittimamente dal loro punto di vista – a richiamarsi direttamente all'imperativo della creazione divina. Il risultato è che, nella comunicazione pubblica che accompagna la deliberazione politica, i motivi presentati come naturali-razionali (o addirittura scientifici) si con-fondono con quelli religiosi, in modo tanto più efficace in quanto l'idea di creazione (nel senso tradizionale) è una delle più intuitive e accessibili al modo di pensare comune.

Il tutto avviene sullo sfondo di una straordinaria rivalutazione bioteologica, tutta positiva della natura/naturalità umana che rimuove surrettiziamente gli aspetti oscuri e controversi che per secoli e secoli hanno prodotto e accompagnato l'idea della natura decaduta con il peccato (natura lapsa). Il paradosso è che gran parte della etica sessuale cattolica è tradizionalmente costruita ancora sull'assunto della caduta originaria e delle sue conseguenze catastrofiche – e tale rimane. Ma i teologi morali di oggi fanno finta di nulla.

Il laico può osservare in silenzio queste incongruenze. È noto del resto che in tema di creazione e di esistenza di Dio le

convinzioni tra i laici sono molto differenziate. Dopotutto, se ciò che conta è l'idea di persona umana come depositaria di diritti inalienabili, non importa se l'itinerario che porta ad essa sia laico o religioso. Ma rimane inconsistente l'affermazione che la religione con il suo bioteologismo garantisca la persona umana, mentre ogni altro approccio più problematico e senza riferimento trascendente, è aperto all'arbitrio eugenetico e al delirio di onnipotenza.

Un altro argomento avanzato a favore della rivendicazione della Chiesa di rappresentare l'ethos comune è «l'identità cristiana dell'Europa», un tema entrato con forza nel discorso pubblico da alcuni anni, in coincidenza con la campagna pubblicitaria e mediatica della Chiesa e delle agenzie cattoliche a sostegno della menzione delle «radici cristiane» nel Preambolo del Trattato costituzionale europeo il cui testo evoca sobriamente i «retaggi culturali, religiosi e umanistici dell'Europa». Mi limito qui a poche considerazioni, trascurando di analizzare la necessità di stendere, per definire le grandi regole politiche dell'Unione europea, un Preambolo di carattere valoriale, storico e identitario generale che inevitabilmente avrebbe prodotto dissensi interpretativi. Ma questa operazione era diventata ormai inevitabile date le grandi aspettative ideali che il progetto europeo aveva sollevato.

In questo quadro la proposta di inserire nel Preambolo un riferimento alle «radici (giudaico-)cristiane», che inizialmente appariva ragionevole e condivisibile (anche allo scrivente), è diventata nel corso del dibattito motivo di dissenso, di conflitto, di sospetto – rivelando quanto poco innocente fosse la proposta dei promotori. Sono almeno tre i punti equivoci. In primo luogo, l'innegabile evidenza storica della matrice cristiana dell'Europa viene di fatto assolutizzata e destoricizzata nell'uso stereotipizzato delle «radici cristiane» che vengono presentate come l'unico autentico fondamento dei valori democratici. La tradizione illuministica e laica viene declassata o addirittura diffamata come impresa anticristiana che vuole «strappare» radici storiche, «tagliare» rapporti sociali vitali ecc. Non è irrilevante notare che nel corso di questa polemica la semplice mancata menzione pubblica di Dio viene senz'altro equiparata all'espulsione di Dio

dalla vita sociale, all'estirpazione delle radici storiche d'Europa con la conseguente autodistruzione dei suoi stessi principi di libertà.

È vero che l'eventuale menzione ufficiale del cristianesimo come fattore costitutivo dell'identità occidentale non può essere considerata una mancanza di attenzione per la consistente minoranza di immigrati presente in Europa, ma non può essere ignorato il pericolo che l'enfasi identitaria delle «radici cristiane» faccia del cristianesimo una sorta di carta d'identità degli europei, così da dedurre che chi non è (neppure nominalisticamente) cristiano non è neanche europeo. Non va neppure sottovalutato il fatto che il carattere quasi costituzionale attribuito al cristianesimo nell'identità politica europea potrebbe favorire l'equivoco – presso non cristiani e non europei – che le Chiese siano compartecipi delle scelte politiche, economiche, culturali dei governi europei.

Occorre invece insistere sul fatto che dalle originarie radici cristiane si sono generate, a lungo andare, anche ragioni laiche. La laicità – di cui stiamo parlando – non coltiva alcuna ostilità verso la religione cristiana, ma mette in guardia dalla sua riduzione a identikit culturale da spendere sul mercato mondiale delle identità, nel contesto dello «scontro di civiltà», o addirittura come garanzia di moralità pubblica. In questo modo si cancella, o si dissimula, l'altra evidenza storica che la Chiesa (cattolica) si è tenacemente opposta, a lungo e in fasi storiche cruciali per la formazione delle democrazie europee, ai principi liberali – alla libertà di coscienza e di religione, al riconoscimento incondizionato dei diritti fondamentali dell'uomo – principi che oggi vengono presentati disinvoltamente come frutti diretti delle radici cristiane. Si arriva addirittura a fare l'apologia (sia pure con qualche sfumatura autocritica) dell'illuminismo «che è di origine cristiana ed è nato non a caso proprio ed esclusivamente nell'ambito della fede cristiana». Il cristianesimo è presentato senz'altro come «religione del logos» e la fede come apertura a ciò che è veramente razionale. Peccato che la «ragione cristiana», di cui volentieri si parla, è quella impegnata soprattutto nel criticare la ragione illuminista. Cade nel nulla l'invito a saper apprezzare la molteplicità delle posizioni all'interno della tradizione laico-illuministica e a prendere in

considerazione un'infinità di autori laici che, pur nella loro critica, sono attenti alle ragioni religiose. Per i clericali è più comodo atteggiarsi a vittime della «cristofobia laicista» che cercare di capire le voci laiche amichevolmente critiche.

In questo quadro si colloca anche la questione dei simboli religiosi nei luoghi pubblici (scuole, tribunali ecc.) che, recentemente, in Italia ha suscitato un acceso dibattito a seguito delle due sentenze – di segno contrario – della Corte dei diritti dell'uomo di Strasburgo sull'esposizione del crocifisso⁴⁷. Infatti dopo un primo pronunciamento che la considerava non conforme ai diritti fondamentali, con una seconda sentenza (marzo 2011) la Corte ha rovesciato sostanzialmente il suo parere, incappando in un brutto paradosso. Dichiarando infatti che il crocifisso esposto in un'aula scolastica non lede alcun diritto, la Corte non solo lo dichiara un simbolo innocuo, ma declassa il più potente segno religioso dell'Occidente ad un marcatore identitario. Dà ragione ai molti cittadini che, per trarsi d'impaccio dal conflitto di ragioni che la questione solleva, si limitano a dire che «il crocifisso non fa male a nessuno».

Posso comprendere il tripudio dei cattolici governativi e dei leghisti per i quali l'emblema della tanto detestata nazione italiana sembra essere non la bandiera tricolore ma il crocifisso. Quello che non capisco (si fa per dire) è l'entusiasmo della gerarchia ecclesiastica. Non si rende conto dell'equivoco che promuovendo il crocifisso simbolo di universalismo e umanitarismo a garanzia di una meschina identità nazionale e negando di fatto spazio ad altri simboli religiosi, priva il crocifisso stesso della sua autenticità religiosa? Sono prevalse considerazioni culturali, preoccupazioni psicologiche, deduzioni giuridiche: di tutto si è parlato, salvo che del significato religioso del crocifisso che rappresenta (o dovrebbe rappresentare) il Figlio di Dio in croce. Non semplicemente un uomo giusto e innocente ma – in una prospettiva teologica carica di mistero – il Figlio di Dio che muore per volontà del Padre per redimere l'uomo dal peccato. Terribile mistero di fede, diventato oggi incomunicabile, banalizzato a segnaposto identitario nazionale. Fissati sui loro «valori non negoziabili», molti cattolici

(quelli più vocianti) rivendicano in continuazione lo spazio pubblico per affermare le loro idee su famiglia e omosessualità. In compenso non sono più capaci di trovare le parole per comunicare verità dogmatiche di cui si è perso letteralmente il significato: peccato originale, redenzione, salvezza. Ripiegano sulla simbologia umanitaria, come se Cristo fosse Gandhi. Anzi il Cristo crocifisso è meglio di Gandhi, perché «non fa politica» – dicono proprio mentre lo buttano in politica.

Il testo della sentenza della Corte di Strasburgo sembra più preoccupato di delimitare i confini della propria competenza che di affrontare il problema⁴⁸. Da questo punto di vista mi pare che sia stata più chiara ed equilibrata la sentenza della Corte costituzionale tedesca, posta davanti allo stesso problema anni fa. Ha dichiarato, infatti, che per la sua soluzione è necessario tenere in considerazione le opinioni e i diritti legittimi di tutti gli interessati, comprese le comunità scolastiche. L'esito finale della lunga e appassionata controversia sul crocifisso in aula in Germania è stato il più impegnativo che si potesse immaginare: nessuna imposizione di legge, ma ragionevole intesa tra tutti gli interessati, sempre nel rispetto di principi che apparentemente entrano in collisione: libertà della coscienza individuale e diritti educativi della comunità.

Questa posizione è del tutto congruente con la definizione di democrazia quale spazio istituzionale entro cui tutti i cittadini, credenti, non credenti e diversamente credenti confrontano i loro argomenti, affermano le loro identità e rivendicano il diritto di orientare liberamente la loro vita, senza ledere l'analogo diritto degli altri. Questa concezione della democrazia presuppone che la laicità non sia semplicemente una questione di convincimenti morali o di fede, ma sia una dimensione pubblica che prescinde dai contenuti delle credenze. La laicità è l'istituzionalizzazione del principio del pluralismo delle convinzioni e delle fedi. In democrazia tutte le opzioni morali hanno pari dignità quando sono pubblicamente argomentate e sottoposte al vaglio dei procedimenti democratici nei casi in cui hanno rilevanza pubblica e richiedono di valere come norme di valore giuridico. La libertà di coscienza individuale e la sua autonomia non sono affidate a insindacabili

valutazioni soggettive, bensì a motivi aperti allo scambio di ragioni degli altri, accolte con rispetto. Da qui la necessità di legiferare in modo da non punire chi non riesce a far valere, sul piano giuridico, il suo punto di vista.

Quando tra i cittadini si manifestano credenze e convinzioni incompatibili tra loro, ai fini dell'etica pubblica e delle sue espressioni normative, non decidono «verità di natura» o «verità sull'uomo» (implicitamente riferite ad una «parola di Dio» interpretata in modo autoritativo dagli uomini di Chiesa), ma le procedure che minimizzano il dissenso tra i partecipanti al discorso pubblico. È importante sottolineare, infine, che l'intendersi e l'agire «tramite procedura» non è una formalità convenzionale, artificiosa, opportunistica, revocabile a piacimento, ma è un agire che impegna alla lealtà verso le norme legalmente definite, anche se non sono gradite soggettivamente. Questa è democrazia laica. Anzi, questa è semplicemente la democrazia che qualifica – almeno l'ha fatto finora – l'Occidente e la sua razionalità politica.

*«Logos» e «mythos»: un contrappunto
concettuale nel pensiero occidentale*

Chiudiamo queste riflessioni ricollocandole in una dimensione storica e concettuale di ampio respiro. Abbiamo parlato dell'età assiale come della matrice profonda dell'Occidente. Quel lungo momento storico fondativo è solitamente caratterizzato come «la spinta cognitiva dal mito al logos». Ma è necessario intendere i due termini non in opposizione. Logos e mythos infatti sono concetti polari, o meglio, in contrappunto sin dall'origine del modo di ragionare dell'Occidente, e come tali diventano modi della razionalità occidentale stessa. In particolare il mito/mythos, inteso come descrizione o narrazione di ciò che accade all'uomo e nella natura – secondo le modalità della mitologia classica, dei poemi omerici, della grande tragedia greca ma anche della grande narrazione biblica – lungi dal contrapporsi o dal negare il logos, è un momento del suo dispiegarsi. Per dirla con Hans Blumenberg, il

mito «non è una prestazione arcaica della ragione, segretamente in cammino verso la scienza», ma è già da sempre un'elaborazione della ragione/logos. Non è una narrazione «pre-logica» o una espressione del magico, del meta-logico, addirittura di un soprannaturale ontologicamente inteso, che conserverebbe in sé un qualcosa di originariamente (più) vitale o (più) naturale che sfugge al logos. È un'operazione del logos⁴⁹.

Se si assume questa prospettiva, l'età assiale nel suo insieme (che nell'area mediterranea e mediorientale comprende il pensiero greco classico, le grandi religioni antiche, prima fra tutte il monoteismo mosaico) non coincide con l'abbandono del mito per il logos, dell'irrazionale per il razionale. Al contrario, è dalla loro intima tensione che scaturisce il modo di ragionare sin nell'età assiale.

Si tratta di un discorso molto impegnativo che meriterebbe uno sviluppo ben più ampio. Qui mi limito ad insistere su un punto cruciale: il processo sopra descritto non riguarda esclusivamente un periodo del (remoto) passato che si sarebbe concluso con la modernità del «razionalismo/illuminismo occidentale». È invece una dinamica che prosegue all'interno dello stesso razionalismo/illuminismo, una volta abbandonato il mythos religioso. Non è un caso che l'impianto concettuale secolarizzato weberiano si muova sempre dentro alla tensione tra «razionale» e «irrazionale»⁵⁰. Un altro esempio ancora più radicale è offerto dalla Dialettica dell'illuminismo di Max Horkheimer e Theodor W. Adorno che, sotto il segno della tensione tra Mythos e Aufklärung, fa apparire «la società in tutta la sua contraddittorietà razionale e irrazionale nel contempo». È stato autorevolmente detto da Habermas che i due filosofi francofortesi, mettendo a nudo nella loro opera la dialettica tra ratio, mito e dominio, «hanno portato il processo autodistruttivo dell'illuminismo al suo concetto»⁵¹.

In realtà la Dialektik der Aufklärung è una grandiosa meta-narrazione della ragione occidentale in linguaggio filosofico, che ricorre spesso a esternazioni in stile delfico («Già il mito è illuminismo e l'illuminismo si rovescia in mito»); è una meta-storia assai più radicale di ogni metahistory alla maniera di Hayden

White. È un'opera da prendere con molta cautela critica proprio per il suo espressionismo mitico-oracolare, anche se è più penetrante di tante altre successive decostruzioni dell'illuminismo fatte da autori post-moderni. Ma lo stile linguistico ed espressivo di Horkheimer e Adorno, ad un tempo analitico-razionale e irrazionale (nel senso estetico/poetico inteso alla maniera di Weber), disvela, ancora una volta, il legame intimo tra logos e mythos proprio del razionalismo occidentale.

Nelle riflessioni di questo saggio la problematica logos/mythos non è affrontata e sviluppata a livello di grande teoria, ma è colta soltanto in alcuni ambiti specifici: quello della religione e quello della (meta)comunicazione scientifica. La religione – ricordiamo – svolge un ruolo essenziale nell'età assiale che, secondo alcuni interpreti, culmina nella «religione del logos». È uno dei motivi più cari a Ratzinger che parla del primo cristianesimo come del punto culminante del processo storico di ellenizzazione. Ma – ci sentiamo di obiettare – il logos ellenizzato della teologia cristiana è costruito sul «racconto della vita» di Gesù, sul suo mythos elaborato nella memoria dei suoi discepoli. In questo modo è soltanto la fusione tra la narrazione evangelica e la costruzione dogmatica in stile ellenistico dei concili dei primi secoli della Chiesa a far entrare il cristianesimo nella genealogia della ragione occidentale, attraverso la sua intima polarità tra mythos e logos.

Naturalmente ci sono altre proposte di sintesi di questa polarità. Ludwig Wittgenstein, ad esempio, offre un istruttivo collegamento tra mito e vita, religione e linguaggio. All'inizio della sua riflessione filosofica, nel *Tractatus*, parla del mito come di «ciò che resta» alla fine di tutte le nostre domande: qualcosa di non-formulabile linguisticamente (unausprechliches). Ma poi con lo sviluppo successivo del suo pensiero, Wittgenstein, prendendo spunto e andando oltre l'esperienza religiosa, introduce i giochi linguistici che, configurandosi come vere e proprie interazioni vitali, offrono una nuova figura e dimensione della razionalità. Ne segue come corollario che ogni gioco linguistico comunicativo ha componenti interattive strategiche, così come ogni azione strategica

ha componenti comunicative/linguistiche.

Diversissima è la visione offerta dall'Islam, che alcuni studiosi collocano nella fase ultima dell'età assiale, dunque in qualche modo dentro all'area culturale da cui si genera l'Occidente. Ebbene, anziché di logos/verbum intellettualizzato o teologizzato del cristianesimo, l'Islam parla di igaz, ovvero della inimitabile bellezza della rivelazione coranica («Allah è bello») che diventa un tratto caratteristico della religione musulmana. Uno scrittore islamico dei nostri giorni, che vive tra le due culture musulmane e cristiano-occidentale scrive:

Le religioni non sono un insieme di visioni, norme, principi e insegnamenti fondati in modo definitivo, ma parlano in miti e quindi in immagini, non in concetti astratti; vincolano i loro seguaci meno con la logica dei loro argomenti che con il fascino dei loro protagonisti, la poesia dei loro testi, la seduzione dei loro suoni, forme e rituali, dei loro spazi, colori, odori. Le conoscenze cui conducono sono evocate da esperienze sensibili più che da riflessioni concettuali, sono di tipo estetico più che discorsivo⁵².

È difficile immaginare la possibilità di una convergenza tra questa impostazione e quella della «razionalità della fede» secondo Ratzinger.

Ma c'è un secondo ambito dove si registra il contrappunto tra approccio razionale e narrazione, ascrivibile in senso lato alla dimensione del mito, in questo caso in forma di metafore e linguaggio metaforico. È l'ambito della scienza o, meglio, del linguaggio degli scienziati quando, utilizzando o comunicando i risultati delle loro ricerche o delle loro teorie, si rivolgono all'opinione pubblica o più in generale interpretano i dati scientifici al di là della loro rilevanza scientifica. Ne riparleremo nel capitolo VII, dedicato alla «scienza dell'uomo-natura».

Il linguaggio pubblico degli scienziati non è semplicemente lo sforzo occasionale di divulgare i dati scientifici in loro possesso (il razionale, il logos). È il loro modo di esprimersi al di là della tecnicità legata alle metodologie e ai dati sperimentali, un modo che è inevitabilmente intessuto di linguaggio metaforico corrente. Si produce così una lingua composita filosofica, letterario-metaforica

o meta-scientifica che gli studiosi ritengono legittimamente distinta e distinguibile dal codice scientifico vero e proprio. Ritengono cioè di poter fissare un punto fino al quale arriva il dato scientifico, dopo il quale iniziano le considerazioni di natura e qualità diverse, filosofica o metaforica. Chiamiamo tutto questo metalinguaggio scientifico.

Nel metalinguaggio scientifico ci imbattiamo anche in secolarizzazioni di codici teologici. Alcuni stili di ragionamento attorno al Big Bang, ad esempio, sembrano riproporre antichi paradigmi dell'eternità o dell'inizio del mondo e della creatio ex nihilo. Considerazioni sulla libertà umana e/o sul determinismo presenti oggi in alcuni discorsi dei neuroscienziati ricalcano, al di là degli argomenti di merito, schemi mentali non dissimili da quelli elaborati dalla filosofia illuminista che si basava su presupposti fisico-naturalistici.

Alcuni scienziati affrontano impavidi pubblicamente queste tematiche, altri sono più cauti, reticenti o semplicemente indifferenti verso tutto ciò che ritengono vada oltre il loro orizzonte scientifico strettamente operativo. Il risultato è che nel linguaggio di molti uomini di scienza si produce una singolare mescolanza di codici, una sorta di metalinguaggio, appunto, denso di metafore che rendono suggestivo e comprensibile l'opaco dato scientifico⁵³. La scienza-logos trova qui il suo raccordo con la narrazione-mythos.

La comunicazione pubblica mediatica e il discorso politico sono gli ambiti in cui i metalinguaggi e le narrazioni metaforiche danno il massimo di espressione alla continuità del mythos nella nostra società. Questo è il modo di pensare e di parlare dell'Occidente.

Capitolo sesto

Razionalità delle nuove guerre

La guerra del terrore e la riscoperta della guerra giusta

La guerra è tornata ad occupare un posto rilevante nelle vicende mondiali odierne, coinvolgendo intensamente l'Occidente. Che tipo di guerra è praticato oggi dall'Occidente? Ha senso parlare di razionalità della guerra? In particolare delle cosiddette «nuove guerre»?

In linea generale la guerra può considerarsi «razionale» se è giustificata da buone ragioni (autodifesa, eliminazione di situazioni politiche palesemente criminali) e se raggiunge il suo obiettivo con metodi e mezzi che non contraddicono tali ragioni. Questa è grosso modo anche la definizione di «guerra giusta», un concetto di tradizione antica, controverso ma difficilmente sostituibile. Non a caso è ricomparso nel dibattito pubblico, dopo una lunga assenza, in occasione delle «nuove guerre» con dichiarati fini umanitari, negli interventi per l'abbattimento di regimi tirannici e soprattutto di fronte al fenomeno terroristico.

Cominciamo da quest'ultimo. Quando i soldati occidentali cadono in Iraq o in Afghanistan vittime di agguati, attacchi suicidi o ordigni che esplodono sotto i loro mezzi, i giornali e i media sono tentati di qualificarli senz'altro come opera di «terroristi». Limitarsi a parlare di «ribelli», di «insorti» o di «talebani» (in Afghanistan) sembra sminuire in qualche modo il senso del sacrificio dei militari. Per l'opinione pubblica, infatti, la guerra condotta dai suoi soldati oggi è sostanzialmente quella contro il terrorismo, direttamente o indirettamente.

Il terrorismo è condannato come criminale perché colpisce le città occidentali oltre che le inerme popolazioni civili locali. Ma

esso aggredisce anche i militari che sono impegnati sul campo in operazioni che formalmente non sono di «guerra» ma di «pacificazione». Quindi è come se i soldati stessi fossero indifesi. Questa condizione sufficiente a far definire l'azione come «terrorista», e dunque criminale, qualunque sia la motivazione addotta dagli attentatori.

In realtà terrore/terrorismo è un concetto che ha una storia lunga, difficile da trattare. Senza andare molto lontano nel tempo, basti ricordare che nel secondo conflitto mondiale i patrioti o i partigiani in lotta contro gli occupanti, o nei paesi colonizzati i combattenti per la libertà, venivano definiti ufficialmente terroristi tout court o banditi, a prescindere dalle motivazioni e dalla qualità delle loro azioni. Ma reciprocamente terroristici erano stigmatizzati anche i bombardamenti aerei delle città tedesche o italiane compiuti dagli alleati anglo-americani. Altre forme particolarmente feroci di terrorismo si sono registrate in seguito, durante la guerra di Algeria o nel corso dell'endemico conflitto arabo-israeliano da parte di tutti i partecipanti. Per non parlare dello sganciamento delle atomiche su Hiroshima e Nagasaki, considerato «l'atto terroristico più perfetto della storia» non già dalle vittime di allora, ma oggi (anzi soprattutto oggi) da analisti e studiosi occidentali.

Ma è soltanto a partire dall'attacco alle Torri Gemelle di New York dell'11 settembre 2001 che i concetti di terrorismo e di guerra al terrorismo hanno avuto un eccezionale salto di qualità nel discorso pubblico-politico, nell'immaginario collettivo, oltre che nella realtà. Quell'attacco non ha semplicemente distrutto la vita di migliaia di civili inermi, ma, colpendo il cuore del territorio americano, ha ferito una nazione nella sua intimità. Un gesto percepito come inaudito, letteralmente al di là di ogni aspettativa (forse degli stessi attentatori), che ha infranto il mito dell'intangibilità del territorio americano ed è stato condotto con una spettacolarità senza precedenti, amplificata a livello planetario dal sistema mediatico.

A partire da questo evento, con il suo sovraccarico di motivazioni, di emozioni, ma anche con il ricorso a tecnologie sempre più avanzate, il terrorismo e la lotta al terrorismo hanno

sovrastato e relativizzato ogni altra classificazione o fenomenologia del fenomeno bellico precedente, anche quello che era già etichettato come terrorista. Terrorismo e lotta al terrorismo ripropongono un concetto di guerra che, clausewitzianamente, «tende agli estremi», anche se questo «estremo» era inimmaginabile per il generale prussiano Carl von Clausewitz, teorico della guerra moderna. Esso coincide, infatti, con l'annientamento degli inermi, poiché si è portati a credere che, nell'età del terrorismo, nessun inerme sia innocente.

Su questo sfondo, accanto alle risposte strategico-militari, ha ripreso vigore nel dibattito scientifico e pubblicistico¹ il tema etico-politico della «guerra giusta». Lo stesso presidente degli Stati Uniti d'America Barack Obama, a pochi mesi dalla sua elezione, nel discorso del 10 dicembre 2009 pronunciato ad Oslo, in occasione del ricevimento del premio Nobel per la pace, ha dato grande enfasi alla dottrina classica della «guerra giusta»². La sua tesi centrale, infatti, è che le guerre dell'Occidente devono essere «giuste», e lo sono. Ciò che colpisce nelle parole nobili – e non prive di generici spunti autocritici – del presidente è, tuttavia, l'assenza di una qualunque circostanziata ammissione che l'Occidente, anzi l'America, abbia condotto recentemente una qualche guerra che possa considerarsi «non giusta», né nel Vietnam degli anni Sessanta né nell'Iraq del 2003.

Non è il caso qui di sottoporre ad un esame critico il discorso presidenziale che è programmatico e proiettato sul futuro. L'acquisizione e l'aggiornamento della dottrina della «guerra giusta» diventano un tassello di una più ampia concezione etico-politica della pace che guarda oltre l'auspicabile cancellazione di ogni conflitto armato. Allo stesso terrorismo vengono riconosciute radici sociali, culturali, politiche, religiose profonde che vanno correttamente individuate e combattute con strumenti di pace. Detto questo, il presidente Obama, comandante in capo di una nazione impegnata in due guerre in corso, aggiunge che mentre la prima (in Iraq) «sta per finire», l'altra (quella contro il terrorismo) prosegue, essendo un «conflitto nel quale a noi si sono uniti altri 43 Paesi nel tentativo di difendere la nostra nazione e tutte le altre da ulteriori

attentati».

Come si vede, il presidente americano definisce senza incertezze la lotta al terrorismo come una «guerra di difesa», senza soffermarsi sulle ragioni politiche che potrebbero averlo eventualmente motivato, senza per questo giustificarlo. Soltanto così può qualificare la guerra contro il terrorismo come «guerra giusta», un concetto che sin dalla sua originaria formulazione «suggeriva che la guerra fosse giustificabile soltanto quando rispettava alcuni requisiti: se ad essa si ricorreva per difendersi e in ultima istanza, se la forza utilizzata era proporzionale e se – ogniqualevolta era possibile – i civili erano risparmiati dalle violenze».

Elencando i tre requisiti classici della «guerra giusta» – il ricorso alle armi come ultima istanza e come autodifesa, l'uso proporzionale della forza e il rispetto della popolazione civile – Obama non può trascurare il fatto che, con il passare del tempo, in particolare da quando le guerre tra eserciti hanno lasciato il posto alle guerre tra nazioni, trasformandosi quindi in guerre totali, la distinzione tra combattenti e non combattenti è andata scomparendo modificando l'idea tradizionale di guerra.

Ma l'America – assicura Obama – ha sempre promosso la realizzazione di iniziative e istituzioni atte a mantenere la pace. In proposito ricorda la creazione delle Nazioni Unite e altri «meccanismi istituzionali che hanno il controllo su come si combattono le guerre, trattati che tutelano i diritti umani, evitano i genocidi, pongono limiti e vincoli alle nostre armi più devastanti». È interessante notare come il presidente americano associ tra loro per il passato in modo stretto il piano americano per la ricostruzione post-bellica dell'Europa (il piano Marshall) e l'istituzione delle Nazioni Unite, cui è riconosciuto un ruolo assolutamente preminente. Ciò non toglie che ammetta in prima persona: «Non ho qui oggi a portata di mano una soluzione definitiva ai problemi della guerra. Ciò che so per certo è che far fronte a queste minacce richiede la stessa visione, lo stesso duro impegno, la stessa determinazione di quegli uomini e quelle donne che agirono così coraggiosamente decenni fa. Richiede di pensare in modo

radicalmente nuovo al concetto di 'guerra giusta' e agli imperativi di una pace giusta».

In realtà nel discorso presidenziale c'è poco di «radicalmente nuovo» a livello concettuale. Il ricorso alla «guerra giusta» è fatto per giustificare moralmente la guerra, non solo in termini generali («affermare che il ricorso alla forza talora è necessario non significa esortare al cinismo, ma prendere atto della storia, delle carenze dell'essere umano e dei limiti della ragione») ma anche e soprattutto come giustificazione dell'impegno militare americano del passato, dalla guerra alla Germania hitleriana alla guerra in Corea, ieri, sino ai più recenti conflitti nei Balcani. «Ci siamo fatti carico di questo fardello non soltanto perché cercavamo di imporre le nostre volontà: lo abbiamo fatto anche per un illuminato interesse, perché vogliamo un futuro migliore per i nostri figli e i nostri nipoti e perché crediamo che le loro vite saranno migliori se i figli e i nipoti degli altri popoli potranno vivere anch'essi in libertà e prosperità». Parla, quindi, della necessità di conciliare «verità apparentemente inconciliabili» e di dover agire talvolta unilateralmente, se necessario, per difendere la nazione americana. Confida, tuttavia, di poter avere dalla propria parte «il mondo», come è accaduto l'11 settembre e nei mesi successivi, che ha sostenuto l'intervento militare in Afghanistan «a causa di quegli atroci e insensati attentati e del riconosciuto principio dell'auto-difesa». «Nello stesso modo il mondo ha riconosciuto la necessità di dover affrontare Saddam Hussein quando aveva invaso il Kuwait, ottenendo un consenso che inviava un messaggio molto chiaro a tutti su quello che comporta aggredire un altro paese». Il presidente prosegue, quindi, dicendo che l'America fa coincidere i suoi legittimi interessi nazionali con quelli di tutte le nazioni che vogliono essere libere. «L'America non ha mai combattuto una guerra contro una democrazia e i nostri più intimi amici sono i governi che difendono i diritti dei loro cittadini. A prescindere da quanto spietatamente siano definiti, né gli interessi dell'America né quelli del mondo intero possono essere serviti negando le aspirazioni degli esseri umani».

Nel suo discorso il Nobel per la pace Obama evita

accuratamente ogni critica diretta al suo predecessore per il controverso intervento del 2003 in Iraq, ribadendo quindi la continuità della politica americana. Preferisce argomentare in termini generali sui compromessi che sono necessari per raggiungere la pace, soprattutto sui criteri che caratterizzano una «pace giusta» che non comporta soltanto diritti politici e civili, ma deve includere anche sicurezza economica ed opportunità. «Una pace vera non significa soltanto essere liberi dalla paura, ma anche liberi dalla necessità. La mancanza di speranza può far marcire un'intera società dal di dentro». Obama non manca, quindi, di denunciare l'uso della religione «per giustificare il massacro di innocenti da parte di coloro che hanno distorto e piegato ai loro fini la grande religione dell'Islam, e che hanno aggredito il mio paese dall'Afghanistan. Questi estremisti non sono certo i primi a uccidere nel nome di Dio. Le crudeltà delle crociate sono note. Tuttavia essi ci ricordano che nessuna guerra santa potrà mai essere una 'guerra giusta'».

Mi sono soffermato sul discorso di Obama che sintetizza la filosofia americana su guerra e pace. Ma l'analista deve chiedersi quali risorse abbia effettivamente messo in campo la politica di Obama per combattere il terrorismo, al di là della contrapposizione morale e razionale tra «guerra santa» islamista e «guerra giusta», e se la sua gestione abbia inaugurato davvero una qualche nuova strategia (il discorso di Oslo ha luogo un anno e mezzo prima della eliminazione di bin Laden).

La guerra dell'Occidente: umanitaria, asimmetrica e post-eroica

La nostra riflessione si sposta sulle tipologie della guerra degli ultimi decenni, per vedere se e come in esse confluisce il terrorismo. Negli anni Novanta in Occidente sono state messe a punto importanti riflessioni sulla guerra la cui fenomenologia sembrava discostarsi notevolmente da quella delle guerre precedenti. Si è parlato senz'altro di «nuove guerre» e di nuove

tipologie sullo sfondo di una società occidentale definita «post-eroica»³. Si sono conati i concetti di «guerra umanitaria» e di «pacificazione» (o di mantenimento della pace, *peace-keeping*), di interventi armati per il sostegno e la promozione dei diritti umani e per l'istituzione di sistemi democratici. Questi concetti e queste tipologie sono stati in parte ripresi, in parte abbandonati nel primo decennio del Duemila di fronte al fenomeno del terrorismo che, insieme con il concetto di «guerra asimmetrica», ha polarizzato le nuove riflessioni sul fenomeno della guerra.

L'analisi inizia da un importante episodio bellico nel 1991: l'intervento di una Coalizione occidentale (affiancata da alcune nazioni arabe) contro l'Iraq di Saddam Hussein, autorizzata dall'Onu e posta sotto il comando degli Stati Uniti. Si è trattato di una guerra a suo modo convenzionale e tradizionale sia per la legittimazione (ridare l'indipendenza allo Stato del Kuwait illegalmente invaso), sia per la strategia adottata nel dispiegamento delle forze combattenti, anche se caratterizzata da un clamoroso squilibrio per la superiorità americana sugli iracheni grazie soprattutto alla tecnologia. Non a torto il comandante in capo della coalizione vincente, il generale americano Norman H. Schwarzkopf, ha qualificato la guerra da lui diretta come *technology war*⁴.

A questo conflitto sono seguiti altri episodi di guerra con il coinvolgimento di altre nazioni occidentali nel quadro dell'Organizzazione delle Nazioni Unite e dell'Alleanza Atlantica: in Somalia nel 1992-1994 e in Bosnia nel contesto della violenta degenerazione della crisi jugoslava, in Albania nel 1997, nel Kosovo dal 1999 e negli anni successivi nelle zone limitrofe. I casi ricordati producono un forte coinvolgimento dell'opinione pubblica occidentale, che assume un atteggiamento positivo verso l'uso della forza armata pur in assenza di un vero e proprio stato di guerra nel senso tradizionale.

Questo nuovo atteggiamento presenta tre caratteristiche: il riconoscimento della legittimità dell'uso della forza armata per la difesa attiva dei diritti umani calpestati o minacciati, senza tener conto delle pretese di sovranità degli Stati contro cui si agisce; il

diritto/dovere dell'Organizzazione delle Nazioni Unite di farsi promotrice diretta o indiretta di questo tipo di interventi; la disponibilità delle organizzazioni militari internazionali e di alcuni Stati nazionali a metter a disposizione e a impiegare le proprie forze armate secondo tali criteri. Questi interventi, peraltro, hanno il (tacito ma non meno evidente) presupposto che le truppe impiegate non siano esposte a perdite considerate inaccettabili, anzi preferibilmente con la riserva «no casualties» («perdite umane zero»). È in questa logica che, a livello pubblicistico, diventa dominante il concetto di «guerra umanitaria»⁵.

Questo concetto si è prestato immediatamente a molte critiche: non solo i filosofi moralisti ma anche gli analisti più attenti lo considerano un infelice ossimoro, se non una contraddizione in termini. Il concetto di «guerra umanitaria» era stato preceduto e legittimato da quello più generale di «ingerenza umanitaria», coniato dagli esponenti delle organizzazioni che prestavano aiuto alle popolazioni civili in situazioni di conflitto domestico estremamente critiche. Il «diritto di ingerenza» implica la rivendicazione a non tenere conto dei diritti di sovranità dello Stato coinvolto nella crisi, se esso (a giudizio delle organizzazioni internazionali stesse) calpesta i diritti umani fondamentali. Da questo assunto discende inevitabilmente il corollario della legittimità dell'uso delle armi, sia pure con le limitazioni che si rifanno a quelle della «guerra giusta» menzionate sopra.

Ma l'intervento armato a fini umanitari acquista tratti grotteschi quando pretende di non presentarsi come una «guerra». È quanto invece viene sostenuto nel documento finale della Operation Allied Force, la denominazione ufficiale dell'azione militare condotta dalla Nato contro la Serbia per il Kosovo, dove la parola war non appare mai. Come escamotage gli analisti ricorrono all'espressione di «guerra virtuale»⁶. Questa problematica si presenta anche in seguito: negli anni 2009-2010 gli interventi militari degli europei in Afghanistan sollevano in termini molto polemici la questione se si tratti di una «vera guerra» oppure no, mettendo in imbarazzo i governi e i ministeri della difesa, anche per i loro risvolti costituzionali.

Protagonisti, analisti e commentatori sono tutti convinti che le guerre degli anni Novanta siano profondamente cambiate rispetto a quelle conosciute in precedenza. Ma non sono concordi su come ridefinirle o come determinarne la tipologia. Si ripiega così genericamente, seppure enfaticamente, sull'espressione *new wars*, guerre «nuove» quasi per antonomasia rispetto a quelle tradizionali «vecchie» (o semplicemente «moderne» con l'inevitabile comparsa del termine di «post-moderne»⁷).

Come è noto, la caratteristica essenziale delle guerre tradizionali o «moderne» è (stata) la loro natura interstatale. Si tratta cioè di guerre combattute tra Stati (nazionali), basate sul presupposto della distinzione tra obiettivi militari e obiettivi civili e della separazione di principio tra combattenti e non combattenti. Una delle caratteristiche delle «nuove guerre», invece, è proprio il venir meno di queste distinzioni. I conflitti nascono da contrasti sociali e culturali interni che coinvolgono gruppi identificabili innanzitutto con criteri etnici, linguistici, religiosi che relativizzano ogni altra distinzione. Quando gli Stati vittime di questi contrasti precipitano nell'anomia, molti rappresentanti delle precedenti strutture istituzionali rimangono protagonisti del nuovo conflitto. Ma viene meno la differenza o la rilevanza etico-politica della distinzione tra combattenti regolari e combattenti irregolari o civili armati, mentre diventa incerto e fluido il confine tra rivoltosi, lealisti (rispetto all'ordine precedente) e semplici facinorosi o criminali. In questa situazione si registra anche «la privatizzazione della guerra» (ovvero la comparsa di bande o gruppi organizzati autonomi) che da molti analisti viene considerata uno degli indicatori specifici delle nuove guerre rispetto alle guerre moderne interstatali. Il tutto avviene con la scomparsa di ogni forma di legalità con gravi infrazioni dei diritti umani individuali e collettivi, soprattutto quando prendono forma le «pulizie etniche».

A questo punto si delineano due scenari possibili. Uno è segnato letteralmente dalla dissoluzione di ogni struttura dello Stato preesistente, depositario legittimo del potere. Fanno la loro comparsa nuovi soggetti collettivi in competizione mortale tra loro; nel conflitto vengono assorbite ed esaltate le componenti etnico-

religiose o semplicemente di clan. Tutti gli attori in campo rivendicano di rappresentare o di ricostituire un nuovo Stato tagliato su loro misura. Ma non riescono, creando così l'anomia totale. Questa fenomenologia si ritrova in Somalia a partire dal 1991-1992 e dura praticamente sino ad oggi, mentre in Bosnia, dopo una crisi acuta tra il 1993 e il 1995, si afferma gradualmente e faticosamente un nuovo ordine.

Una miscela ancora diversa di vecchie e nuove fenomenologie di guerra si presenta con la rivolta in Libia contro Gheddafi del 2011 e la guerra civile che ne è seguita, con il sostegno e l'intervento della Nato, con un impegno particolare (aereo) di Francia e Gran Bretagna. Si arriva ad un concentrato unico nel suo genere: è una guerra di insurrezione, a tratti di secessione, condotta da milizie armate regolari e irregolari, mercenari massacratori, cittadini male armati e impreparati alla guerra. Il tutto avviene sotto il monitoraggio continuo anche se parziale dei media internazionali (e di Al Jazeera in particolare). L'intervento esterno occidentale ha di mira un cambio di regime senza che siano chiaramente individuati interlocutori politici affidabili, mentre sono sempre più evidenti gli interessi economici delle nazioni europee coinvolte.

L'altro scenario è dato, invece, dalla reazione sproporzionatamente violenta dei rappresentanti dello Stato in crisi che riescono a mantenere sotto controllo un apparato centrale e affrontano quella che considerano una secessione interna con atti di violenza che prendono la forma di sanguinose repressioni ed espulsioni di popolazione ostile o comunque non gradita. Il conflitto tra Serbia e Kosovo degli anni 1998-1999 ha offerto un esempio impressionante di questa situazione. Nel 2011 in Siria il regime di Assad sembra essere riuscito a realizzare con successo una repressione completa. Ma l'esito finale è ancora aperto.

Naturalmente l'analista storicamente informato può ricordare che molti dei fenomeni registrati sopra non sono affatto nuovi, perché guerre interne o civili, secessioni o disgregazioni di Stati, massacri etnici ci sono sempre stati nella storia. Non possono dirsi «nuove» neppure le guerre per bande o la violenza mirata su

obiettivi civili (compresi atti di terrore) che la dottrina della guerra tradizionale già conosce e classifica come «piccola guerra» giustapposta alla «grande guerra»⁸. Assolutamente fuori luogo, infine, è chiamare «post-nazionali» le nuove guerre (come qualcuno ha fatto ai tempi dell'intervento in Kosovo), perché in questo modo si disconosce la forte pulsione che le domina e per cui tendono a ricreare Stati nazionali, magari in forma strettamente etnico-religiosa.

Le difficoltà nel definire questo tipo di guerre nascono soprattutto dal fatto che vengono catalogate secondo il punto di vista dell'osservatore esterno, rappresentante dell'Organizzazione internazionale, o della coalizione di Stati che hanno deciso di intervenire. Si potrebbe affermare che la novità delle guerre di cui stiamo parlando è data dal fatto che sono definite da chi interviene dall'esterno ovvero dall'Occidente. La loro definizione è condizionata dall'insieme delle motivazioni, delle procedure di approccio e di esecuzione di tale intervento.

Insomma, non sono i somali, i kosovari o gli afgani che percepiscono come «nuova» la guerra che li coinvolge, ma sono gli occidentali che vi prendono parte. La novità di tali conflitti – ripetiamo – non consiste tanto nella fenomenologia della loro violenza quanto nel quadro di giudizio in cui vengono collocati dalla comunità internazionale (occidentale). Negli anni Novanta le guerre definite «etniche» e/o neo-nazionalistiche si presentavano come negazione dei diritti fondamentali dell'uomo oltre che dei valori del liberalismo politico, che era il metro di giudizio della comunità internazionale. Alla luce di questa valutazione le new wars ponevano quasi automaticamente la necessità di un intervento internazionale che imponesse la legge o «la legalità cosmopolitica» configurandosi ad un tempo come azione bellica e come operazione di polizia. Nel primo decennio del Duemila, dall'Afghanistan alla Libia, la nuova congiuntura dà a questi elementi un nuovo significato.

Esaminiamo ora l'aspetto più strettamente tecnico-militare. Le Organizzazioni internazionali, le coalizioni militari già esistenti o costituite ad hoc o i singoli Stati che decidono di compiere

interventi umanitari armati, dispongono di tecnologie messe a punto per conflitti a bassa intensità, ovvero sono attrezzati a sostenere quelle che, nel gergo militare americano internazionalizzato, sono chiamate Military Operations Other Than War. La legittimazione dell'intervento armato, motivato da ragioni ideali e umanitarie, è di fatto facilitata, se non addirittura resa possibile, grazie all'opportunità di applicare e/o sperimentare strategie e tecnologie belliche ipotizzate per un evento che è chiamato «altro dalla guerra» (a conferma del paradosso delle guerre che non vogliono essere chiamate tali).

Tutto ciò è possibile anche grazie alla Revolution in Military Affairs (Rma), nel più ampio quadro della trasformazione della guerra⁹ che si innova grazie alla tecnologia delle armi, avendo come scopo il raggiungimento del successo militare con la minimizzazione delle perdite di vite umane (proprie naturalmente, non quelle del nemico!). A questo si aggiunge la gestione ottimale delle informazioni e della comunicazione mass-mediale (il Cnn-effect, dal nome della più nota agenzia internazionale di informazione¹⁰).

Gli studiosi datano l'inizio della Rma (quindi, l'utilizzo di armi di precisione guidate da sistemi combinati di computer, come laser e gun cameras) nei primi anni Settanta. Già il conflitto del Vietnam aveva visto una notevole combinazione di analisi sistemica delle risorse e dell'organizzazione militare, di informatizzazione e computerizzazione della comunicazione a livello tattico che aveva fatto parlare precocemente di guerra «post-moderna». Ma soltanto negli anni Novanta la rivoluzione tecnologica produce un'ulteriore serie di innovazioni che rendono la guerra più maneggevole come strumento politico, contando su una riguadagnata superiorità delle armi convenzionali che superano la impasse del ricatto nucleare.

Il luogo privilegiato della rivoluzione tecnologica è lo spazio, nel doppio senso di spazio materiale, con il dominio effettivo del cielo, e di spazio immateriale con il controllo totale dell'informazione e della comunicazione nel corso della battaglia. La computerizzazione dell'informazione, le cui fonti sono collegate

al sistema satellitare di sorveglianza e allo spionaggio aereo, mette a disposizione del comando una quantità immensa di informazioni in tempo reale, consentendogli il quasi perfetto coordinamento di tutte le azioni nello spazio-battaglia. In questo contesto, la qualità degli aeromobili, delle loro armi e dei proiettili di precisione, combinata con le prestazioni dei nuovi sistemi informatici, consente la compiuta realizzazione dell'antica aspirazione al dominio del cielo che – sulla base dell'esperienza storica del XX secolo – è considerata la carta vincente dello scontro militare. Una delle caratteristiche che qualificano questo tipo di guerra è il poter colpire direttamente i centri nevralgici di comando; non solo le sue sedi materiali ma tutti i sistemi di informazione ed elaborazione dati del nemico, tutti i luoghi di produzione e distribuzione di energia che consentono alla macchina-impresa-guerra di funzionare. Una delle conseguenze è la cancellazione della distinzione tra obiettivi militari e obiettivi civili di rilevanza strategica: le centrali elettriche fanno funzionare contemporaneamente impianti militari e ospedali civili.

Ogni obiettivo può essere distrutto fisicamente o neutralizzato con la infowar (interferenze elettroniche nei sistemi di computer, virus informatici, azioni di disinformazione ecc.). Il risultato è identico. A partire dagli anni Duemila la guerra dell'informazione si incentra sul sistema delle reti (Network Centric Warfare). Nel 2007 due studiosi già noti per questo tipo di studi, John Arquilla e David Ronfeldt, teorizzano la «guerra dello sciame» (Swarm Warfare), in cui «reti di assetti informatici e unità digitalizzate missilistiche, aeree e terrestri, leggere e mobili appartenenti a teatri e comandi diversi convergono sull'obiettivo tutta la loro potenza e si disperdono subito dopo l'attacco tornando ai compiti consueti»¹¹. Il nesso stretto tra tecnologie strumentali e sistemi di informazione nella conduzione del conflitto prefigura la «guerra cibernetica»¹². Proiettandosi ulteriormente in avanti l'evoluzione tecno-militare delinea la figura dello cyborg (cybernetic organism), l'umano integrato con la macchina. Non è chiaro sino a che punto tutto questo rappresenti un effettivo salto di qualità nella prestazione tecno-militare o non sia un'enfasi al limite

del fantascientifico.

Torniamo al criterio no casualties («perdite umane zero») quale caratteristica essenziale delle nuove guerre nell'ottica degli Stati che intervengono dall'esterno. Questo criterio, secondo alcuni autori, rispecchia la «debellicizzazione» tipica delle società occidentali più ricche, ad alto reddito e a bassa natalità, che non sono più disposte a fare la guerra e a sopportarne gli inevitabili costi umani che essa comporta. Quando un intervento armato è ritenuto inevitabile, esso viene affidato preferibilmente a reparti speciali con alta qualifica professionale (non a militari di leva) dotati di mezzi ad alta tecnologia. Queste forze speciali devono essere in grado di sostenere forme di combattimento con bassissimo tasso di perdite umane e con risultati immediatamente visibili e spendibili politicamente oltre che mediaticamente.

Tutto questo è sintetizzato nella fortunata tesi della post-heroic war resa popolare da Edward N. Luttwak¹³. Questa espressione è spesso sovraccaricata di significati moralistici che tendono a svalutarla, soprattutto quando la priorità data alle strategie che risparmiano perdite umane e la scarsa predisposizione dell'opinione pubblica ad accettare vittime in guerra diventano simbolo della fragilità morale della società odierna, magari in contrapposizione a quella che produce l'eroismo dell'attentatore suicida che sfida la tecnologia.

Non è chiaro l'intento polemico degli analisti che parlano (talvolta con toni supponenti o ironici) di post-eroismo, facendo confronti con il passato «eroico» delle grandi guerre nazionali del XX secolo, senza tuttavia preoccuparsi di fare seri approfondimenti storici. Non ha senso neppure datare l'età post-eroica a partire dalla guerra del Vietnam, cancellando il significato morale della reazione della società americana a quella traumatica esperienza. Coloro che considerano il post-eroismo una reazione emotiva o irrazionale non riflettono che esso è congruente con la «razionalità» delle nuove strategie militari che essi stessi raccomandano. Non è vero, infine, che il costante perseguimento della superiorità tecnologica o il ricorso sempre più sistematico al professionismo dei militari di mestiere¹⁴ sia una (vana) compensazione al venir meno della

disponibilità al sacrificio delle nuove generazioni. Sono semplicemente due facce dello stesso «modo occidentale» di fare la guerra oggi.

Uno dei risultati della denuncia del post-eroismo è il rafforzamento dell'autostima degli avversari (terroristi) contro i quali vorrebbe combattere «eroicamente». Non è un caso che nel 1999 l'allora poco noto Osama bin Laden commentasse all'emittente araba Al Jazeera il precipitoso abbandono della Somalia da parte degli americani nel modo seguente: «dalle informazioni che abbiamo avuto dai nostri fratelli che hanno partecipato allo jihad in Somalia abbiamo potuto constatare la debolezza, la fragilità e la codardia dei soldati americani. Sono stati uccisi soltanto diciotto americani. Eppure sono fuggiti demoralizzati nel cuore della notte dopo aver fatto tanto rumore per il nuovo ordine mondiale». Questa lettura di bin Laden della affrettata decisione di ritiro delle truppe americane dalla Somalia è in singolare sintonia con i critici dell'Occidente «post-eroico».

Discorso diverso potrebbe valere, invece, se con il concetto di post-eroismo si mettono in luce le incongruenze degli interventi dell'Onu, fatti sotto la pressione di gruppi e organizzazioni «pacificatrici» internazionali che poi – per non esporre i loro membri o i caschi blu a perdite umane – si oppongono a iniziative di forza che potrebbero essere risolutive sul campo. I risultati sono spesso fatali. Sono noti tristissimi episodi di caschi blu che, preoccupati di non subire perdite, hanno tollerato abusi e prepotenze orribili da parte dei gruppi belligeranti più prepotenti, come è accaduto in Bosnia nel 1993-1995.

Da queste impasses si ritiene di poter uscire con il ricorso sistematico all'arma aerea. Ma anche questa deve rispondere al criterio di minimo rischio per i piloti che volano ad altezze di sicurezza, con il risultato di condurre spesso operazioni di scarsa efficacia rispetto alle attese, producendo gravi e deplorabili «danni collaterali» sulle popolazioni civili e innocenti. Oltretutto parecchi osservatori ritengono che le incursioni aeree, dispiegate con apparente successo in Bosnia (1995) e in Serbia/Kosovo (1999), hanno in realtà congelato anziché risolto il conflitto, dando luogo a

cattivi compromessi diplomatici e politici. Oggi è sempre più frequente il ricorso ai velivoli senza pilota, monitorati e guidati direttamente dai quartieri generali, se non addirittura dai centri politici, i cosiddetti «droni»¹⁵.

Da quando è nata, la forza aerea ha sempre avanzato la pretesa di essere l'arma sicura e risolutiva della guerra, mentre in realtà – se svincolata dalla strategia combinata con le truppe sul terreno – ha funzionato efficacemente soltanto come mezzo per esercitare coercizioni e punizioni (che dalle vittime è percepita come «terrore») piuttosto che per risolvere i conflitti. È accaduto così già nella seconda guerra mondiale con i bombardamenti a tappeto delle città tedesche o la distruzione di Dresda del febbraio 1945, che avrebbero dovuto minare il morale della popolazione. In realtà questo risultato non è stato affatto raggiunto. Nonostante ciò, l'idea dell'intervento aereo come mezzo risolutivo del conflitto continua ad essere attraente e messo in pratica. Nel 2011 nel caso della Libia sembra aver funzionato, ma nel contesto inedito di sostegno alle forze degli insorti in faticoso e sanguinoso scontro sul terreno con le truppe fedeli a Gheddafi. Per il resto, la soluzione politica complessiva del caso libico si pone su tutt'altro piano.

Le innovazioni tecnologiche, accennate sopra, hanno confermato e rafforzato la tipologia oggi più consolidata della guerra asimmetrica¹⁶. Di essa è diffusa una versione intuitiva e semplice che si concentra sull'evidenza della superiorità militare e tecnologica di una parte in conflitto sull'altra. È l'asimmetria che avvantaggia il più forte. Ma a ben vedere questa non consiste (o perlomeno non dovrebbe consistere) nella semplice superiorità delle risorse militari e del loro incremento lineare, per così dire, rispetto all'avversario, come poteva avvenire nel passato quando si scontravano due potenze, militarmente diseguali ma non propriamente asimmetriche.

Oggi l'asimmetria del più forte deve puntare sull'acquisizione di una tecnologia irraggiungibile, addirittura inconcepibile per l'avversario. Qualcosa di speculare vale per l'asimmetria che avvantaggiava il più debole. Nel passato si verificava quando questi era semplicemente in grado di spiazzare e

neutralizzare la superiorità materiale dell'avversario. L'esempio classico è la guerra partigiana, fondamentalmente reattiva e difensiva ma capace di colpire duramente l'avversario, puntando sulla propria inafferrabilità, irriconeoscibilità e sul godimento del sostegno attivo o passivo della popolazione civile. L'asimmetria diventava così la risorsa del più debole. Naturalmente questi tratti caratterizzano ancora oggi talune forme di lotta contro gli occidentali in Afghanistan o in Iraq. Ma la forma asimmetrica più efficace per il più debole oggi assume un'altra forma: è il terrorismo che, in disposizione offensiva, aggredisce il nemico, non solo senza curarsi delle perdite proprie e della popolazione civile sul territorio, ma puntando intenzionalmente a colpire l'infrastruttura materiale e sociale del nemico. Più complesse e sensibili sono la struttura e l'infrastruttura sociale da aggredire, più efficace è l'effetto raggiunto. Se questa è la situazione, il terrorismo e la guerra al terrorismo, assolutizzando il principio della asimmetria, rappresentano «l'estremo» clausewitziano di oggi.

La dimensione etico-giuridica

Nel mutato contesto degli interventi armati in Iraq e in Afghanistan del primo decennio del XXI secolo il concetto di «guerra umanitaria», che era stato dominante negli anni Novanta, si è andato logorando. Ma la dimensione etico-giuridica in essa contenuta non è scomparsa con la nuova congiuntura, ha lasciato, infatti, l'importante eredità del Tribunale penale internazionale, con sede all'Aia, creato dal Consiglio di sicurezza dell'Onu per punire «serious violations of international humanitarian law» all'indomani della terribile esplosione di violenza scatenata dal tracollo dell'ex Jugoslavia con le guerre interne etno-nazionaliste e con gli interventi armati umanitari che ne sono seguiti.

Facciamo, quindi, cronologicamente un passo indietro. È opportuno ricordare che in un primo momento la proclamazione della «guerra per i diritti umani» era stata ingenuamente o incautamente associata da alcuni commentatori all'attesa,

all'intenzione o alla speranza di mettere fuorilegge la guerra come tale, anziché limitarla secondo la tradizione dello *jus publicum europaeum*. Ma gli studiosi più realisti, di fronte a quanto era accaduto in Jugoslavia e altrove, si sono limitati a riprendere, con spirito più o meno critico, la tematica classica della «guerra giusta» nella doppia dimensione dello *jus ad bellum* e dello *jus in bello*. Si è creato così un intreccio tra questioni di diritto internazionale, istanze di etica pubblica, logica geopolitica e imperativi mass-mediatici particolarmente intricato.

Per fare chiarezza dobbiamo muoverci su tre piani distinti: le grandi affermazioni di principio (i diritti umani con il loro universalismo vs. le specificità delle culture e delle identità collettive coinvolte), le tensioni della costruzione giuridica (riconoscimento del diritto dell'ingerenza umanitaria vs. sovranità degli Stati), la titolarità della gestione legittima della forza (l'Organizzazione delle Nazioni Unite, le Alleanze internazionali, i singoli Stati). Nell'impossibilità di affrontare per esteso il dibattito sollevato, ci limitiamo a menzionare le due posizioni più nette e contrapposte¹⁷.

Da un lato ci sono studiosi e giuristi convinti della necessità dell'aggiornamento e della correzione del diritto internazionale nella direzione di un nuovo ordine giuridico cosmopolitico, anche a costo di forzature o addirittura di qualche infrazione formale in particolare per quanto attiene i diritti di sovranità¹⁸. In sintonia con questa posizione molti esponenti del «pacifismo giuridico» di tradizione kantiana e kelseniana, al di qua e al di là dell'Atlantico, approvano l'interventismo umanitario nella prospettiva della creazione di un diritto cosmopolitico fondato sulla cittadinanza universale e, quindi, sulla difesa attiva dei diritti dell'uomo azionabile anche tramite la forza. Di conseguenza le ingerenze degli Stati occidentali non sono viste come risultato di pulsioni egemoniche o di logiche di «ragion di Stato» alla ricerca di nuovi ruoli militari, ma rispondono all'opportunità di trasformare la forma vigente del diritto internazionale in un nuovo ordinamento giuridico universale. Di fronte alla debole istituzionalizzazione del diritto universale la politica interventista a tutela dei diritti umani «è

costretta ad anticipare la futura condizione cosmopolitica mentre cerca nello stesso tempo di promuoverla», per dirla con Habermas). Questa operazione fa appello al consenso della «comunità internazionale», eventualmente anche in assenza di un formale mandato Onu.

Questa posizione è stata vivacemente contrastata da chi, tenendo ferme le norme vigenti del diritto internazionale, ha considerato, ad esempio, la guerra per il Kosovo un «illecito internazionale» commesso dalla Nato che ha agito senza espressa autorizzazione dell'Onu. Si è trattato pertanto di una «guerra contro il diritto» per la palese infrazione della sovranità di uno Stato (la Serbia), facilitata da una sorta di cospirazione da parte di una «giustizia politica» internazionale. Si è lamentato, quindi, l'uso sommario dell'etica in funzione meta-giuridica che induce i giuristi internazionalisti ad abbandonare il terreno del diritto positivo per avventurarsi su quello normativo del «diritto internazionale umanitario», allentando il controllo sull'uso della forza da parte degli Stati più potenti. Chi appoggia queste posizioni polemiche ritiene che la militanza per i diritti umani sia una subdola forma di etnocentrismo occidentale, cieco e sordo ai valori di altre culture: la vera posta in gioco nella «ingerenza e guerra umanitaria» non è l'universalismo dei diritti umani e, quindi, la loro difesa attiva, bensì la «stabilità egemonica del sistema internazionale» dominato dalle potenze occidentali.

Questa posizione incorre, a mio avviso, in due incongruenze. In primo luogo, se la «guerra umanitaria» viene denunciata non come una innovazione di carattere etico universalistico, bensì come una proiezione di «valori euro-occidentali», «atlantici», particolaristici, è facile obiettare che gli avversari politici di questa posizione (come la Cina e la Russia), lungi dal rappresentare un livello superiore, più autentico, di moralità internazionale, rispondono agli stessi riflessi di potenza nazionale-regionale, fondati oltretutto su sistemi politici illiberali¹⁹. In secondo luogo non si può invocare tassativamente l'autorizzazione formale dell'Onu per ogni intervento umanitario nel momento stesso in cui si afferma che tale Organizzazione e il suo organo esecutivo, il

Consiglio di sicurezza, sono incapaci di governare i contrasti che sorgono tra i suoi membri permanenti. Oltretutto gli avversari dell'ingerenza umanitaria non si limitano ad esigere che ogni intervento abbia una espressa e dettagliata autorizzazione operativa del Consiglio di sicurezza, ma si riservano di giudicare di volta in volta lo stesso operato dell'Onu e il suo modo di procedere, non condividendo ad esempio la sua approvazione ex post di quanto è accaduto proprio per il Kosovo.

La denuncia dell'impotenza dell'Onu indebolisce gli argomenti degli avversari della «guerra umanitaria» che invocano il rispetto del principio della sovranità degli Stati esistenti contro le ambiguità della «democrazia cosmopolita». Non si capisce come si possa sostenere la tesi dell'illegittimità di un intervento che lede la sovranità di uno Stato, il cui comportamento è stato espressamente censurato dallo stesso Consiglio di sicurezza in risoluzioni che non hanno trovato sbocco operativo esclusivamente a causa dei suoi contrasti interni. Definire senz'altro arbitrarie e contrarie al diritto tutte le argomentazioni per un nuovo ordine etico-giuridico mondiale rischia di portare verso posizioni irrealistiche e velleitarie. Non c'è dubbio che l'impasse dell'Onu, sopra menzionata, celi il difetto originario di costruzione dell'Organizzazione stessa, che sembra addirittura incorreggibile – come mostra il fallimento di tutti i tentativi della sua riforma. L'orientamento universalistico e cosmopolitico, che ispira alcune sue risoluzioni (compresi gli interventi militari di cui abbiamo parlato), è in rotta di collisione con la sua natura di organizzazione di Stati-nazione sovrani e con la sua struttura organizzativa culminante in un Consiglio di sicurezza condizionato da membri permanenti (con diritto di veto) che sono sensibili ai loro interessi particolari. Le libertà democratiche che dichiara di voler promuovere sono di fatto assenti non solo in molte nazioni che siedono nell'Assemblea generale, ma anche in alcune che sono nello stesso Consiglio di sicurezza. L'Occidente, sovrarappresentato nel Consiglio di sicurezza, è parte in causa passiva, talvolta complice di questa anomalia.

Detto questo, il difetto di costruzione dell'Onu non ha impedito che sotto il suo patrocinio si elaborassero le linee del

«diritto internazionale umanitario» a tutela dei diritti fondamentali dell'uomo, con la repressione delle violazioni più gravi, quali il genocidio, i crimini contro l'umanità e i crimini di guerra, secondo una tipologia che risale al Tribunale di Norimberga. In questa linea si colloca il Tribunale penale internazionale dell'Aja, che non solo non rappresenta «una giustizia dei vincitori», ma non definisce neppure «nuove leggi», attenendosi solo a norme già formalmente riconosciute dagli Stati membri dell'Onu. Del resto i giudici perseguono singole persone per delitti univocamente imputabili a loro, non mira a denunciare colpe collettive o a mettere sotto accusa istituzioni in quanto tali.

Il Tribunale ha avuto molte difficoltà a mettersi in moto e a procedere per mancanza di fondi e di aiuti tecnici nella fase di acquisizione di prove e di testimoni, sollevando il sospetto che la sua azione intermittente fosse una variabile dipendente da altre logiche, squisitamente politiche. In realtà bisogna distinguere tra l'azione di giustizia, condotta contro comportamenti criminali senza aggettivi (massacri e stupri etnici), e l'azione giudiziaria contro responsabili politici di rango, che, in via istituzionale, potrebbero aver provocato o tollerato crimini perseguibili secondo il diritto internazionale. Quest'ultimo aspetto è motivo di continuo dibattito tra giuristi e moralisti. Talvolta si ha l'impressione che i contendenti giudichino l'operato del Tribunale in maniera strumentale e preconcepita a seconda delle loro convinzioni di principio a favore o contro l'intervento umanitario, a favore o contro l'integrità dello Stato (serbo nel caso sopra ricordato). Dopo «la politica della storia» stiamo scoprendo «la politica del diritto», estesa ai comportamenti dei grandi organismi internazionali.

Se dopo queste considerazioni, andiamo a vedere quanto è accaduto anni dopo la crisi jugoslava, constatiamo che l'azione militare contro il regime di Saddam nel 2003 si è conclusa con la cattura del rais e la sua consegna non già ad un tribunale internazionale bensì ad un tribunale nazionale iracheno che, dopo un procedimento processuale, ha decretato ed eseguito la condanna capitale. Ma nel maggio 2011 Osama bin Laden, considerato il responsabile principale degli atti terroristici internazionali,

compreso l'attacco alle Torri di New York, viene eliminato in una fulminea azione di commando in territorio pakistano, senza che sia stata presa in considerazione l'idea di consegnarlo alla giustizia americana o internazionale. A dispetto del diverso trattamento riservato agli interessati (Saddam e bin Laden) si ha l'impressione che Washington abbia praticato una resa dei conti «interna» o tra nemici diretti, quasi personali, a prescindere completamente dall'ottica del diritto internazionale. Per una singolare coincidenza invece a poche settimane dall'eliminazione di bin Laden, il generale serbo Ratko Mladic viene condotto davanti al Tribunale dell'Aja per essere giudicato dell'accusa di genocidio commesso nel territorio della ex Jugoslavia. Ci troviamo di fronte a due situazioni obiettivamente e giuridicamente inconfrontabili oppure, ancora una volta, a due differenti modi di pensare e di praticare la giustizia in Occidente. Siamo di fronte a due diversi Occidenti? O ad una presunzione «imperiale» dell'America? Che ne è allora della «guerra umanitaria» che impercettibilmente nella pubblicistica internazionale ha ceduto il posto alla «guerra giusta»?

Alla luce di quanto detto sin qui, possiamo sintetizzare i tratti caratterizzanti della guerra umanitaria nei seguenti passaggi: a) l'evidenza di gravi crimini, sotto forma di massacri indiscriminati, di genocidi effettivi o potenziali; b) questa evidenza viene affidata al giudizio internazionale (al suo sistema mediatico) che toglie valore ad ogni rivendicazione di competenza (e sovranità) dello Stato interessato, sia che esso mantenga una forma o una parvenza strutturata sia che si dissolva nel gorgo della guerra civile, in scontri armati di fazioni politiche e bande armate, etnie o clan guidati da «signori della guerra» o semplicemente criminali; c) il soggetto internazionale deputato a intervenire in prima istanza è l'Organizzazione delle Nazioni Unite, ma in caso di paralisi o di lentezza di riflessi di quest'ultima di fatto si fa valere una «comunità internazionale» informale, costituita da nazioni occidentali che si candidano all'intervento armato; d) lo scopo finale dichiarato dell'intervento è la ricostituzione di un ambiente umano, civile e politico pacificato, in forme democratiche che si avvicinano il più possibile allo stampo occidentale; e) da ultimo

interviene il Tribunale penale internazionale per perseguire crimini circostanziati e imputabili a singoli responsabili. Si tratta di una singolare combinazione di moralità e razionalità: azione di giustizia (individuazione e punizione del crimine) e operazione militare funzionale/razionale negli obiettivi e nei mezzi.

Questo complesso di elementi viene ripreso, sviluppato ma anche semplificato nel concetto di «guerra giusta» così come viene rilanciato nella pubblicistica americana nel clima dello scontro diretto con il terrorismo di matrice islamica. Michael Walzer, in un suo saggio *Il trionfo della «guerra giusta»* (e i pericoli del suo successo)²⁰ ricorda che «la teoria della guerra giusta» è storicamente nata al servizio del potere. Già Agostino, vescovo di Ippona, l'aveva teorizzata per giustificare in senso morale e religioso la guerra in difesa della civiltà romano-cristiana minacciata dai barbari. «Questa è stata la funzione vera della teoria della 'guerra giusta'. I suoi difensori avrebbero detto (e tendo a concordare con loro) che essa rendeva possibile la guerra in un mondo in cui era, a volte, necessaria». La «guerra giusta» è storicamente nata come argomento dei religiosi moderati sia contro i pacifisti sia contro i militanti della «guerra santa», ma nell'età moderna ha finito per essere una teoria secolare riutilizzata dallo Stato per conciliare le «ragioni di Stato» con quelle della «giustizia». «Si potrebbe quasi dire che la giustizia sia divenuta una necessità militare» e che la stessa tecnica militare possa incorporare un'ipotesi morale.

Di fronte al problema del terrorismo il filosofo respinge la tesi spesso ripetuta che «chi è un terrorista per qualcuno, secondo altri è un combattente per la libertà», da cui segue il corollario che, quindi, non è possibile discriminare tra giusto e ingiusto. Accettare questa posizione significa rinunciare alla possibilità di riconoscere, condannare e contrastare attivamente l'uccisione di innocenti. L'uccisione di innocenti rimane il criterio discriminante assoluto tra azione giusta e ingiusta, anche se la guerra come tale è sempre un'impresa ambigua. «La 'guerra giusta' è come il buon governo: c'è una tensione profonda e permanente tra il suo nome e l'aggettivo, senza alcuna contraddizione necessaria. La teoria della

‘guerra giusta’ non è una scusa per una guerra in particolare, né una rinuncia alla guerra in quanto tale. Essa è stata elaborata per sostenere un esame costante una critica immanente».

L’approccio normativo di Walzer pone come indicatore essenziale della «guerra giusta» la salvaguardia degli innocenti. Questo non vuol dire che si debba intervenire sempre e comunque, in qualunque caso ci siano vittime innocenti minacciate da un evento bellico. L’intervento è legittimo soltanto quando la popolazione civile o alcune minoranze sono prese di mira sistematicamente, e intenzionalmente minacciate dall’annientamento. Questo è avvenuto in alcune aree della ex Jugoslavia, ma non è il caso di guerre interne civili nazionali (Walzer esclude il sostegno ai ribelli contro il regime di Gheddafi in Libia nel 2011). Per invocare la «guerra giusta» vale fondamentalmente l’argomento morale meta-giuridico dell’evidenza del massacro indiscriminato cui sono esposti gli innocenti.

Mi pare che Walzer collochi il concetto di «guerra giusta» in una zona di sicurezza concettuale (il massacro indiscriminato di innocenti) che rischia di metterlo in difficoltà nella sua individuazione concreta²¹. La storia ci ha già offerto esempi che fanno riflettere. Quando gli angloamericani bombardavano le città tedesche (o gettavano l’atomica su Hiroshima e Nagasaki) erano non solo consapevoli ma intenzionati a colpire la popolazione civile, innocente (oppure non la consideravano tale?). Comportandosi così, non trasformavano forse in «ingiusta» la guerra che avevano iniziato con ragioni giuste, come giusta guerra di difesa? Non contraddicevano i requisiti della salvaguardia dei non-combattenti incolpevoli? Oppure bombardavano i civili perché in qualche modo li ritenevano complici (magari solo passivi) della guerra? In realtà nella guerra moderna, che è tendenzialmente «totale», la distinzione tra combattenti e civili perde rilevanza, non solo a livello di (infra)strutture sociali che sostengono l’impegno bellico ma anche a livello delle motivazioni e del consenso per la guerra. Di conseguenza la punizione o la demoralizzazione della popolazione civile (tramite «il terrore» del bombardamento

indiscriminato) diventa un obiettivo «militare».

Nella guerra totale del nostro tempo non ci sono innocenti. Ma – ecco il punto – questo argomento non potrebbe valere anche per l’ottica dei terroristi per i quali l’essere americano o ebreo o «infedele» annulla lo status di innocenza? Se si obietta che questa è una aberrazione ideologica, una falsità ricoperta di motivi religiosi, il discorso entra a pieno titolo nel confronto diretto e argomentato delle differenti filosofie e visioni ideologiche del mondo, che il concetto di «guerra giusta» nella sua univocità vorrebbe evitare.

Il senso di queste mie obiezioni non è certo quello di negare la legittimità di una severa risposta al terrorismo, ma mi pare che il ricorso al concetto di «guerra giusta» come fondamento solido per giustificare il tipo di guerra effettivamente condotta contro i terroristi sia un’illusoria semplificazione di una problematica assai più complessa²².

*L'impero americano:
paradigma storico o metafora narrativa?*

Da anni la letteratura storica e politologica, fiancheggiata da una influente pubblicistica, sforna libri sul tema dell'imperialismo e degli imperi, che immancabilmente culminano con il (presunto) impero americano. Ma le analisi più serie arrivano presto alla conclusione che l'indubbia predominanza o egemonia politico-militare americana a livello mondiale non ha precedenti né nella Roma imperiale né nella Londra imperiale a cavallo dei secoli XIX e XX secolo, per tacere della Vienna imperiale asburgica o di quella zarista di Pietroburgo su territori assai più ristretti. Non stupisce allora che si arrivi ad analisi e risultati di segno opposto: alcuni studiosi intendono mostrare il declino irreversibile della forma impero come tale, altri al contrario vedono la sua risorgenza proprio grazie all'esperienza americana; alcuni passano in rassegna le esperienze imperiali storiche per sottolinearne i tratti comuni, altri invece insistono sulla loro incomparabilità soprattutto di fronte agli indicatori contemporanei. Questo non vuol dire naturalmente che

non siano possibili confronti parziali o non si trovino plausibili analogie settoriali. Se si esclude che «l'impero» valga come modello comparativo vincolante, può funzionare come contenitore di indicatori interessanti.

Così davanti alla nuova fenomenologia della guerra alcuni studiosi parlano di «un ritorno dell'impero nell'era post-imperiale», mentre altri si interrogano su come si «combatte per gli imperi nell'età del loro tramonto». Da qui il paradosso di parlare di «guerre imperiali» americane senza potersi pronunciare in modo chiaro e definitivo sull'esistenza o meno di un vero e proprio impero in forma di Stato o di sistema politico, ma intravedendo una somma di indicatori genericamente utili per capire la nuova situazione²³.

Questo vale soprattutto per le forme di conflitto sul campo che ricordano le esperienze coloniali degli imperi europei. Data l'incomparabilità del livello tecnologico, non si tratta di considerare le nuove guerre come repliche delle imprese imperiali del passato, ma riconoscere che queste ultime sono state eventi militari molto significativi e istruttivi da cui apprendere. «A livello militare è un dato di fatto che stati maggiori e militari di ogni paese, a partire da quelli occidentali, sono tornati a studiare le guerre imperiali e coloniali, soprattutto quelle novecentesche. Per quelle che vengono definite Peace support operations o Crisis response operations, le lezioni delle vecchie guerre imperiali sembrano tornare utili. Le strutture militari odierne sono sempre più expeditionary, la logistica di campagna è sempre più rilevante di quella di posizione del tempo della guerra fredda, la vecchia propaganda adesso è definita perception management o psychological operations o addirittura eufemisticamente public diplomacy»²⁴.

In questo quadro acquista nuova luce la stessa storia militare statunitense che per ragioni ideologiche volentieri nega d'avere un passato «imperiale-coloniale» di stile europeo, come se il suo expansionismo territoriale verso l'interno non potesse essere compreso proprio in questa ottica. «Mentre gli europei esportavano oltremare i loro sistemi coercitivi di controllo, gli Usa istituivano un despotismo domestico con la loro costante espansione nel loro

spazio continentale. Lo Stato americano è stato costantemente in guerra estendendo la sua sovranità territoriale interna»²⁵.

Basta questa constatazione per parlare di impero americano che prosegue ancora oggi? In realtà, a ben vedere, il senso di autosufficienza etico-politica degli americani, la loro sostanziale allergia verso l'idea dell'«equilibrio tra le potenze» (che non è l'equivalente dell'immagine volentieri citata del «mondo multipolare»), la convinzione quasi religiosa di avere una missione e responsabilità storica per la promozione della libertà e della democrazia nel mondo, la loro rivendicazione di autonomia rispetto alle decisioni dell'Onu, il rapporto spesso opportunistico e strumentale verso i grandi partner internazionali, in particolare verso l'Europa, il rifiuto di sottostare al Tribunale penale internazionale – tutti questi sono indicatori che non presuppongono necessariamente una struttura imperiale paragonabile ad esperienze storiche del passato. Perché non dovrebbe bastare il concetto di egemonia, anche ammettendo che i confini e i passaggi tra «il predominio egemonico e la sovranità imperiale sono fluidi»?²⁶ Di fatto la letteratura sulla natura imperiale dell'America è un susseguirsi di affermazioni brillanti, con una spiccata preferenza per gli ossimori ripetuti sino a diventare luoghi comuni: dal classico «impero informale» e «imperialismo liberale» (espressioni per la verità già usate cent'anni fa per l'Inghilterra) alla «repubblica imperiale» (coniatà da Raymond Aron), sino alle innumerevoli varianti dell'impero «riluttante», «involontario» o «controvoglia. «Gli Usa sono la prima nazione che è diventata la più potente al mondo senza aver mirato a questo scopo» (André Malraux); sono gli americani stessi che cercano «freneticamente di evitare di riconoscere l'imperialismo che di fatto esercitano» (Reinhold Niebuhr). Il risultato finale è un sistema incoerente o impotente, un impero assente o light.

L'American Empire si rivela un gigante militare, un opportunista economico, uno schizofrenico politico e un fantasma ideologico (Michael Mann).

L'impero light non fornisce una garanzia di sicurezza stabile e duratura e non crea le condizioni necessarie affinché la leadership

locale possa assumere il controllo. Tutto si svolge secondo il criterio dell'economia, di giorno in giorno, senza le garanzie di sicurezza a lungo termine e l'assistenza finanziaria a breve termine che creerebbero davvero i presupposti di una reale indipendenza nazionale. Esercitare il potere in questo modo significa rischiare di perdere l'autorità e in definitiva di perdere tutto dal momento che i popoli delusi dalle promesse avranno a lungo dei seri motivi per non fidarsi più (Michael Ignatieff).

La nuova dottrina americana è un patchwork di decisioni già prese prima dell'11 settembre, di considerazioni ideologiche, di obiettivi interni, di interessi contraddittori, di volontarismo moralizzatore e di impotenza. In tal senso è suscettibile di cambiamenti bruschi e di riformulazioni improvvise. Ma articolandosi immediatamente su un discorso di valori, questa politica si dà una coerenza che in origine non ha. Questo discorso sempre presente in America ma ormai perfettamente esplicito permette di conciliare e mascherare le componenti contraddittorie che contribuiscono a produrre la decisione politica (Olivier Roy)²⁷.

In definitiva i punti critici per l'America sono due: il rapporto conflittuale tra democrazia e «impero» comunque inteso e l'irrazionalità strategica delle guerre condotte attualmente nel Medio Oriente.

«Deficit» di razionalità strategica

Gli analisti più acuti constatano oggi non soltanto «l'uso a-strategico della forza militare» nello scontro in Iraq e in Afghanistan, ma anche l'inattuabilità di ogni razionalità strategica nella ipermediatizzata democrazia americana²⁸. Questo giudizio va ben al di là della polemica tradizionale contro «la sovraesposizione imperiale» dell'America che è diventata un topos dei critici realisti della strategia americana grazie al classico lavoro di Paul Kennedy del 1989, *Ascesa e declino delle grandi potenze*.

Dopo l'11 settembre gli Stati Uniti – scrive ora Lucio Caracciolo – scatenano una guerra per sancire il proprio status

imperiale su scala planetaria. Si pensano come sovrano totale, *legibus ac limitibus solutus*. Da tale condivisa premessa, l'amministrazione Bush non riesce ad articolare una strategia. Un decennio dopo l'avvio della guerra Barack Obama stenta ad emanciparsi dalla logica militare imposta da Bush. Dal solipsismo a-strategico coerente con la tradizione americana che esclude l'equilibrio tra le potenze in nome della propria assoluta preponderanza. Il presidente del «cambiamento» è impigliato perché teme che gli Usa perdano la faccia, soprattutto rispetto all'autorappresentazione della nazione votata alla redenzione dell'umanità²⁹.

Se questa analisi è plausibile, se «repubblica americana e impero americano si confermano incompatibili», allora l'idea dell'impero americano, lungi dall'indicare una solida struttura politica, è una metafora creata dalla grande narrativa nazionale, non dissimile anzi speculare a quella del «sogno americano». Anche la più grande e potente democrazia del mondo si muove nella polarità tra razionalità politica e mito.

Lungi da chi scrive la presunzione di suggerire ricette strategico-militari per le situazioni createsi in Afghanistan e in Iraq, rivela chiari lontanissime dalle aspettative e dalle intenzioni che avevano indotto gli occidentali ai loro interventi militari. Anzi, l'unica lezione chiara è che non c'è soluzione militare sul campo. Pare che questa lezione la stiano apprendendo, a denti stretti, anche i leader politici che contano, cioè gli americani. Il terrorismo non è stato vinto – ammesso che potesse essere vinto – con la strategia militare messa in campo. Ma non basta raccomandare ora che la lotta al terrorismo venga combattuta innanzitutto con l'intelligence, con la penetrazione nelle reti terroristiche per prevenire gli attacchi, raccogliendo le prove materiali che consentano di sottoporre a pubblici processi i capi del terrorismo. La vera sfida da vincere è la conquista della fiducia della popolazione. E ciò può avvenire non con un atteggiamento missionario (per quanto soggettivamente sincero e generoso) ma con il riconoscimento dei valori della cultura e della civiltà, oltre che degli interessi materiali, della popolazione sulla quale – per

convinzione o per coercizione – i terroristi esercitano la loro influenza. Si profila un lavoro lungo e duro che mette in gioco il dialogo tra le culture, al di là di ogni benevola retorica, nella direzione che abbiamo cercato di illustrare nei capitoli precedenti.

Intanto dobbiamo fare i conti con il problema della «irrazionalità strategica» attuata in campo. A quanto pare i comandi militari americani, che sono la mente dell'insieme delle operazioni occidentali, sono arrivati soltanto adesso là dove avrebbero dovuto essere prima di agire: chiedersi che tipo di guerra poteva e doveva esser condotta in un ambiente come l'Afghanistan. Tardivamente sono giunti alla conclusione che non è possibile una vittoria sul terreno contro i talebani o comunque contro le forze ribelli e ostili ad ogni tipo di presenza straniera nel loro paese (a prescindere dalla complessa variabile del loro atteggiamento politico verso il governo di Kabul). Ricercando ora una qualche forma di accordo con le forze ribelli, tentando faticosamente di distinguere tra terroristi e guerriglieri, i generali americani hanno tardivamente scoperto che «la strategia militare non può essere esclusivamente concepita come la scienza della vittoria militare. Essa è sempre più l'arte della coercizione, della intimidazione, della deterrenza. Gli strumenti della guerra sono più punitivi che acquisitivi. La strategia militare è diventata la diplomazia della violenza». È una citazione di un classico americano della strategia, Thomas C. Schelling³⁰, che probabilmente i generali hanno letto quando studiavano a West Point, salvo averlo poi dimenticato o rimosso nella convinzione che quella lezione fosse storicamente sorpassata. La problematica schellinghiana, infatti, centrata sul comportamento militare in situazioni di interazione strategica nelle quali coesistono l'uso manifesto e dispiegato della forza con la trattativa tacita, rispondeva alla congiuntura degli anni Sessanta, poi travolta dall'esperienza traumatica del Vietnam. Evidentemente la convinzione che la vittoriosa guerra del Golfo del 1991 avesse cancellato l'onta di Saigon e che la guerra successivamente proclamata da George W. Bush jr. nel 2003 avesse fatto ritrovare lo spirito marziale dell'America di contro alla codardia degli europei, presupponeva e rilanciava una strategia tutta militare, centrata innanzitutto sulla

superiorità tecnologica. Solo con il passare dei mesi e degli anni questa strategia si sarebbe rivelata inadeguata e fallimentare. Chissà se ora in America qualcuno si ricorderà e rivaluterà la lezione di Schelling che classicamente (clauswitzianamente) riconosce al concetto di strategia una natura eminentemente civile e politica, e sottolinea quindi che l'azione strategica non riguarda soltanto «l'applicazione effettiva della forza, ma lo sfruttamento della forza potenziale». Allora il deficit di razionalità strategico-militare, denunciato ora da tutti gli analisti, rivela un più profondo deficit di razionalità politica che semplicemente si riflette nella strategia bellica³¹.

Capitolo settimo

La scienza dell'uomo-natura

Natura e natura umana dopo Darwin

Oggi non si può parlare di razionalità occidentale e di razionalismo senza riservare un posto preminente alla scienza, in particolare alla scienza dell'uomo-natura. Con questa espressione intendo in particolare la teoria dell'evoluzione o, come sarebbe più corretto dire, la teoria della mutazione della natura animale tramite selezione e adattamento che, concepita originariamente da Charles Darwin, pur con le varie integrazioni e modifiche, resta il quadro teorico ineludibile di ogni discorso scientifico sull'uomo-natura. Essa coinvolge la biologia e la paleontologia, la genetica e la neurologia. La stessa riflessione storica, quando si volge alle grandi cesure epocali, sullo sfondo del «tempo profondo dell'evoluzione», non può non interrogarsi sul significato di natura umana e delle sue trasformazioni, tenendo conto delle nuove scoperte scientifiche.

In Darwin sono presenti due idee di natura. Una è circoscritta alla logica della ricerca scientifica, ovvero alle leggi naturali, infatti in *L'origine delle specie* leggiamo: «per natura intendo soltanto l'azione combinata e il risultato di numerose leggi naturali, e per leggi intendo la sequenza di atti da noi accertata».. Tra queste leggi c'è anche quella della lotta permanente per la sopravvivenza, che entra così a connotare in modo decisivo la natura. «Tutta la natura è in guerra. Molto spesso chi lotta è l'uovo o il seme o la pianticella o la larva o l'animale quando è piccolo, ma prima o poi la lotta non può non coinvolgere la vita di ogni individuo»¹. La lotta nella vita e per la vita è, dunque, una legge di natura accertabile. Sono così implicitamente poste le premesse del cosiddetto «socialdarwinismo», che estende immediatamente queste

considerazioni alla storia umana come tale, spiegandola senz'altro come «lotta per la sopravvivenza». Elevata a «filosofia della storia», questa è un grave fraintendimento del pensiero darwiniano, che soltanto oggi viene ricostruito e riconosciuto nella sua autenticità.

Darwin è stato un osservatore empirico scrupoloso che si è applicato con la medesima intensità allo studio degli insetti, dei vermi, delle tartarughe, delle scimmie, degli orangutan e dell'uomo. Ma è stato anche un osservatore appassionato e partecipe della vita che analizzava. È un errore, dunque, pensare al suo atteggiamento come a quello di un freddo e distaccato entomologo. Randal Keynes, nella sua biografia intitolata *Annie's Box* (l'astuccio di Annie, la figlia), mostra in modo persuasivo come «la vita e la scienza furono in Darwin una cosa sola. Riusciva a non separare le sue riflessioni sul mondo naturale dai sentimenti e dalle idee che avevano importanza per lui negli altri momenti della vita». Un'esperienza particolarmente intensa fu quella legata alla prematura scomparsa della figlia Annie: «Dai sentimenti che provò per Annie apprese la forza costante degli affetti, il paradosso del dolore, il valore dei ricordi e i limiti della conoscenza umana».

La vita della natura – animale e umana – è per Darwin un evento di immensa portata esistenziale che ripropone l'antica problematica della teodicea². Ne è prova l'amara, quanto frequentemente citata osservazione del 1856 all'amico Joseph Hooker: «Che razza di libro dovrebbe scrivere il cappellano del diavolo sulle opere rozze, sciupone, abborracciate, vili e orribilmente crudeli della natura». «Il Dio delle Galápagos è un Dio incurante, indifferente, sprecone, quasi diabolico. Non è certo il Dio che ci viene voglia di pregare».

Una seconda definizione di natura è quella piuttosto articolata risalente al 1871, nell'*Origine dell'uomo e la selezione sessuale*:

La nostra natura, portatrice di una significativa differenza non di genere ma soltanto di grado rispetto agli altri animali, è da sempre costruita dalla compresenza di una sua prima natura biologica e di una seconda natura storico-culturale. È appunto una realtà complessa, selezionata lungo il tempo profondo

dell'evoluzione e che ci rende anche una specie ibrida: sempre tentata di competere per fini egoistici, ma anche capace di cooperare perché la coevoluzione di biologia, socialità e mente, di cui siamo frutto, ha messo nel cuore stesso della nostra natura anche istinti sociali, sentimenti di simpatia, senso morale, facoltà raziocinanti. Capaci anche di far progredire la nostra 'cultura morale' fino alla definizione di una 'vera idea di umanità'. E le nostre società fino alla pratica delle 'virtù fini a se stesse', sostenute dall'opinione pubblica³.

Questa pagina esemplare del pensiero darwiniano è costruita su cinque passaggi: 1) La natura dell'uomo mostra differenza di grado ma non di genere rispetto a quella animale; 2) l'uomo possiede intrinsecamente due «nature»: una prima biologica e una seconda storico-culturale; 3) l'uomo è una realtà complessa immersa nel «tempo profondo dell'evoluzione»; 4) quella umana è una «specie ibrida» determinata dalla coevoluzione di biologia, socialità e mente, da cui si originano anche istinti sociali, sentimenti di simpatia, senso morale, facoltà raziocinanti: si tratta di caratteri molto eterogenei culminanti in una «cultura morale» che è orientata ad «una vera idea di umanità»; 5) le società possono praticare «virtù fini a se stesse, sostenute dall'opinione pubblica». È su questi assunti che poggia la teoria di Darwin. Digni di sottolineatura sono gli ultimi due punti. La natura dell'uomo è intrinsecamente «ibrida» perché da un lato è un pezzo di natura immerso in un processo bio-fisico evolutivo, che lo vincola oggettivamente, ma dall'altro è un soggetto che esplora e definisce («dà il nome» potremmo dire biblicamente) le cose e i viventi, a cominciare da se stesso. In questo senso Darwin parla, dunque, di «doppia natura umana», intesa, da un lato, come dato biologico sottoposto ad analisi scientifica e, dall'altro, come costruito culturale. La «specie ibrida» dell'uomo e la presenza in lui di «istinti sociali» producono cultura morale e civilizzazione, che escludono in Darwin ogni forma di volgare «socialdarwinismo». Siamo lontani anche dall'enfasi filosofica di un Herbert Spencer che ha coniato l'espressione «sopravvivenza del più adatto», accolta dallo stesso Darwin, sebbene non fosse del tutto convinto del «metodo deduttivo»

spenceriano. «Le sue generalizzazioni fondamentali – scrive – forse sono molto importanti filosoficamente, ma non sembrano utili dal punto di vista rigorosamente scientifico».

Questa implicita presa di distanza dalla filosofia non impedisce a Darwin di porsi questioni che possono definirsi filosofiche, anzi teologiche, più esattamente attinenti alla teodicea. Lo testimonia la lettera del 22 maggio 1860 al naturalista Asa Gray, di cui riportiamo alcuni passaggi. Dopo aver dichiarato espressamente di provare un senso di sgomento per la questione teologica sollevata dall'amico di fronte ai risultati del suo lavoro scientifico, Darwin afferma senza reticenza di non avere (avuto) «alcuna intenzione di scrivere in termini ateistici». «Ma non posso vedere tanto semplicemente, come altri e come io vorrei, l'evidenza di un disegno (evidence of design) e di una benevolenza attorno a noi. Mi sembra che c'è troppa sofferenza (misery) nel mondo». Dopo aver accennato agli icneumonidi, imenotteri che si sviluppano nei bruchi viventi cibandosene, o al gatto che crudelmente gioca con il topo, e dopo aver detto di non credere che l'occhio umano sia stato disegnato espressamente, Darwin ammette che, di fronte all'universo meraviglioso e alle attività umane, gli riesce difficile credere che si tratti del «risultato di una forza brutta. Sono incline a vedere ogni cosa come il risultato di leggi programmate (designed laws) con i dettagli, buoni o cattivi, lasciati all'opera di quella che noi chiamiamo chance». Pur dichiarando che questa tesi non lo soddisfa per niente, aggiunge: «sento che l'intero argomento è troppo profondo per l'intelletto umano. Anche un cane potrebbe speculare sulla mente di Newton – lasciamo che ognuno pensi e creda ciò che può. Certamente sono d'accordo con Lei che il mio punto di vista non è per niente necessariamente ateistico». Detto questo, pur riconoscendo la complessità delle leggi naturali, ribadisce di non vedere ragione alcuna perché «tutte queste leggi possano essere state espressamente disegnate da un Creatore onnisciente che prevedeva ogni evento futuro e conseguenza».

La posizione di Darwin, pur espressa con dubbi e cautele, è chiara anche grazie alla semplicità del linguaggio. Il punto di forza del suo ragionamento è l'autosufficienza della spiegazione

scientifica, per la quale usa il concetto forte e univoco di «legge naturale». I grandi interrogativi senza risposta su aspetti cruciali della vita naturale e umana (in particolare la sofferenza e la crudeltà) possono giustificare, presso alcuni, il ricorso ad una spiegazione trascendente nel senso dell'esistenza di un design superiore, divino. Ma questa posizione non convince affatto Darwin, che evoca il nome tradizionale di Dio onnisciente per negargli il ruolo di reggitore dell'universo. Tuttavia, al tempo stesso, dichiara espressamente di non voler sostenere tesi necessariamente ateistiche.

Si tratta di una posizione agnostica («l'intero argomento è troppo profondo per l'intelletto umano») che scontenta sia gli atei militanti sia i credenti. Questi ultimi in particolare sospettano che essa sia un camuffamento dell'ateismo, soprattutto perché Darwin, a differenza di altri agnostici compiacenti (che oggi chiameremmo atei devoti), non gratifica la religione e le chiese di alcuna benevola funzione di incivilimento, vedendo in esse piuttosto fattori di ostacolo e di freno al progresso civilizzatore. Attorno alle tesi darwiniane si delinea così un contrasto di fondo che dura tutt'oggi e che caratterizza – in modo irrisolto – la cultura dell'Occidente.

Riprenderemo più avanti i termini della contrapposizione tra idea di creazione e teoria dell'evoluzione e la loro rilevanza per l'autoconsapevolezza critica dell'uomo occidentale. Torniamo per il momento alla citazione darwiniana, riportata sopra, che parla di «tempo profondo dell'evoluzione». Si tratta di un'espressione affascinante ma difficilmente sviluppabile in termini scientifici. Molto opportunamente il paleontologo Henry Gee l'ha ripresa mettendola in collegamento con la dimensione temporale storica, dove c'è spazio per comportamenti razionali e finalizzati. Le nostre domande sul «perché» e sul «come» dell'evoluzione – sostiene lo studioso⁴ – acquistano senso in riferimento ad un «quadro narrativo» implicito in cui trovano posto cause chiare ed effetti altrettanto chiari. Ci viene «naturale» pensare che alcuni tipi di pesci hanno sviluppato evolutivamente i loro arti per poter camminare alla fine sulla terra; che gli uccelli hanno progressivamente sviluppato le penne per poter volare; che gli

esseri umani si sono evoluti a partire da antenati scimmieschi poiché possedevano cervelli più grandi che li mettevano in grado di costruire utensili e inventare il linguaggio, e così via. In questo modo, come nella sequenza di un romanzo, possiamo ricostruire le caratteristiche umane non solo retrospettivamente in modo coerente e sequenziale (prima la stazione eretta, poi un cervello più grande, quindi l'acquisizione delle capacità di costruire utensili ecc.), ma dotandole di un finalismo intrinseco che le riporta al nostro modo di concepire il senso del nostro agire. Ci sentiamo così al culmine di un processo evolutivo unidirezionale, e questa visione si è radicata nel nostro modo di pensare nonostante la concezione darwiniana non sia affatto finalistica giacché sostiene un'evoluzione guidata da adattamenti contingenti e da una selezione preterintenzionale.

Di fatto – prosegue il paleontologo – non siamo in grado di documentare alcuna direzione selettiva in maniera certa sulla base dei reperti fossili, che è l'unica possibilità scientifica a nostra disposizione. Una delle ragioni fondamentali di questa difficoltà è la scala del tempo che – misurata in decine, talvolta in centinaia di milioni di anni – supera la nostra stessa capacità immaginativa: computiamo in astratto ma faticiamo ad immaginarla in concreto. Di conseguenza gli eventi, gli esseri viventi o le specie, di cui parlano i manuali di storia naturale, appaiono come personaggi di una grande rappresentazione teatrale sulla scena del «tempo profondo». La realtà, invece, è diversa: il tempo profondo è come un infinito corridoio buio, senza alcun segno che marchi una scala di riferimento. Il tempo profondo è frammentario, un quid qualitativamente diverso dall'arazzo del tempo a nodi fini che ci è dato nella nostra esperienza di ogni giorno, che chiamiamo «tempo quotidiano» o «tempo normale». Credere che la nostra specie *Homo sapiens* discenda in linea diretta dalla specie preesistente *Homo erectus* non dipende da prove esibite, dal momento che i fossili non parlano, bensì dal far aderire i reperti ai pre-giudizi esistenti o dall'affidarsi all'autorità di chi sostiene tale tesi. Contro il pregiudizio storicistico di molte narrazioni correnti dell'evoluzione vale soltanto lo studio attento di un ventaglio di prospettive e di possibilità di collegamento altrimenti nascoste e inaccessibili.

La diffidenza del paleontologo verso le «grandi narrazioni» evoluzioniste è altamente apprezzabile, ma non possiamo fare a meno di osservare che lui stesso, nella sua acuta analisi, è largamente debitore a metafore e stili meta-scientifici di comunicazione. Quando il paleontologo collocando un fossile nella «dimensione profonda» ne parla come di un «segno di interpunzione», precisando che non è una parola né tanto meno una frase, che non è un film ma una «scatola piena di fotogrammi sparpagliati e senza etichette di riconoscimento», usa metafore straordinariamente efficaci per il loro carattere evocativo. Non è forse anche questa una forma di narrazione? Fuori metafora, quale rapporto esiste tra il tempo profondo dell'evoluzione e il tempo storico in cui lavora lo scienziato che la interpreta?

Sono punti delicati che allarmano gli scienziati (e soprattutto i filosofi della scienza), che vi ravvisano un subdolo attacco allo statuto di scienza della teoria dell'evoluzione. Mettere in dubbio lo statuto di scienza della teoria evoluzionista significa, infatti, regredire ad anacronistiche concezioni metafisiche della natura. Ma non è questo il punto che vorrei mettere a fuoco quando mi interrogo sul senso della «narrazione», che in una qualche forma è inevitabilmente presente anche nello scienziato più controllato. O rifletto sul concetto di contingenza, che non è semplicemente il paradigma-chiave per spiegare i dati empirici dell'evoluzione ma assurge a «filosofia della storia» addirittura con valore normativo⁵.

Cerchiamo di fare chiarezza su questi problemi cominciando dal nesso tra natura, evoluzione e storia umana. Gli antropologi e i neurologi ci dicono che l'apparato neuronale dell'*Homo sapiens* è fissato da decine di migliaia di anni, ma le sue manifestazioni dotate di senso per noi (che sono parte di quelle che chiamiamo civiltà o culture o semplicemente storia umana) si sviluppano in un tempo relativamente vicino a noi e breve, pensiamo, ad esempio, all'età assiale. Il nostro cervello si costruisce lentamente «nell'infinito corridoio buio» del tempo geologico, mentre la mente, l'io e la cultura si sviluppano nel «tempo normale», cioè storico. Ebbene, in «quale tempo» collochiamo l'inizio della natura-uomo? Questo inizio coincide con quello della «storia»? Ma che

senso ha parlare qui di «inizio» o di «storia»?

La struttura logico-grammaticale-semanticale, con la quale lo scienziato pensa, ha la sua base materiale organica neuronale nel «tempo profondo». Quando però si mette al lavoro, il raggio d'azione intellettuale della sua mente si dispiega nel «tempo storico» della civiltà cui appartiene. È soltanto a partire da qui che – in maniera riflessiva – riconosce e ricostruisce anche la fase geologica pregressa che lo riguarda. Elabora, quindi, il concetto di evoluzione e di tempo che non sono accadimenti oggettivi ma eventi pensati ex post, da noi oggi.

Alla luce di queste considerazioni il nesso tra quelle che chiamiamo correntemente «evoluzione» e «storia» diventa molto complicato. Non ha senso separare la dimensione evolutiva da quella storica, come se l'evoluzione venisse «prima», sotto forma di processi di ominizzazione, e ad essa seguisse l'umanizzazione come vera e propria «storia umana», dove per «storia umana» si intende il dispiegamento delle attività simboliche, linguistiche e della scrittura dell'uomo, in una parola la cultura. Una netta separazione cronologica e concettuale tra evoluzione naturale e storia umana è problematica. D'altra parte, però, il parlare di «storia naturale dell'uomo» o addirittura di «storia della natura-che-diventa-uomo» rischia di generare una confusione di segno opposto, con una involontaria anticipazione antropomorfa. Insomma, il continuum natura-evoluzione-storia-uomo è tutto da riconcettualizzare.

Proviamo a riflettere sulla incalcolabile sproporzione tra i tempi lunghissimi del processo evolutivo – i cinque milioni di anni per arrivare all'*Homo sapiens* (che risale «soltanto» a 50.000 anni fa) –, e il susseguirsi delle fasi brevi e spesso drammaticamente spezzate delle grandi civiltà umane. Che rapporto esiste, allora, tra il mutare accelerato dei caratteri delle civiltà e il permanere dell'apparato genico e neuronale? Se è vero che il patrimonio genetico dell'uomo ha subito poche modifiche dall'età geologica ad oggi, allora l'incidenza della cultura/civilizzazione sulla formazione dell'*ethos* si manifesta di una rilevanza straordinaria e cruciale. Non è un quesito da poco, dal momento che si tratta di capire come si

producono l'ethos umano e le sue varianti. Gli uomini e le donne del XXI secolo si comportano in modo significativamente diverso da quelli del X secolo, del I secolo dell'era cristiana o del V, del X, o del XIV secolo a.C.? Oppure no?

E ancora: quale effetto ha sullo stesso sviluppo evolutivo l'autopercezione dell'uomo come prodotto dell'evoluzione? Quali conseguenze discendono dal fatto che, intervenendo sui processi genetici, l'uomo oggi interferisce direttamente per la prima volta sul proprio sviluppo evolutivo? Si può dire che questa possibilità modifica in modo nuovo e inedito il concetto stesso di natura?

Questi interrogativi rimangono aperti ma suggeriscono una considerazione. Con l'acquisizione della teoria della mutazione evolutiva cresce la consapevolezza di far parte di un più ampio processo di trasformazione che accelera il processo di disincantamento della natura, la sua desacralizzazione o secolarizzazione. Per fare un esempio tutto interno alla nostra storia occidentale, il caso di Galileo (XVII secolo) acquista la sua rilevanza storica, non semplicemente come vittoria definitiva dell'approccio scientifico (affermazione del sistema copernicano di contro a quello tolemaico), ma come desacralizzazione del cosmo fisico. Dopo Galileo l'universo non è più la magnifica e geometrica evidenza del divino, bensì un sistema meccanico di corpi e di spazi aperto all'indagine e in ultima analisi all'intervento e all'utilizzo umano. Ebbene, Darwin prosegue la rivoluzione copernicana e galileiana trasferendo in ambito biologico il concetto di natura inteso come sistema di leggi la cui dinamica non richiede alcun intervento «sopra-naturale». L'evoluzione è autoesplicativa.

Questa problematica fa un ulteriore passo avanti con la centralità assegnata al concetto di contingenza, ben sintetizzato da Stephen J. Gould nella tesi che l'*Homo sapiens* è «un evento evolutivo estremamente improbabile nell'ambito della contingenza»⁶. Il concetto di contingenza non segnala semplicemente l'esistenza, nel processo evolutivo, di un vasto spettro di possibilità di sviluppo ma anche – una volta materializzatasi una determinata possibilità – il prodursi di un risultato irreversibile e non più riproducibile. Se riferiamo questa

constatazione all'uomo, scopriamo che la sua specificità o «unicità» non ha nulla a che vedere con un presunto finalismo che gli attribuiamo ex post, ma è frutto di eventi contingenti una tantum irripetibili.

La teoria dell'evoluzione ci dice – prove empiriche alla mano – che noi non saremmo qui se una catastrofe globale non avesse per ragioni contingenti portato all'estinzione quasi tutti i dinosauri, offrendo ai mammiferi un'inaspettata messe di occasioni ecologiche; che a maggior ragione non saremmo stati invitati alla cena post-apocalittica se prima la storia naturale non fosse transitata attraverso innumerevoli altre biforcazioni contingenti, a cominciare da *Pikaia gracilens* che per il rotto della cuffia ce la fa, dai vertebrati terrestri che si disseminano come capita, dai validi crurotarsi sepolti improvvisamente da fiumi di basalto fuso; che molti tratti sono frutto di derive genetiche causali e che la selezione non è un ingegnere ma un bricoleur che fa quel che può; che anche noi ominidi siamo qui in virtù di una sequenza di eventi improbabili che avrebbero potuto facilmente prendere tutt'altra direzione, che fino a poche migliaia di anni fa non eravamo affatto gli unici rappresentanti del genere *Homo* a scorrazzare per il pianeta, ma in compagnia di almeno quattro cugini; che siamo figli delle glaciazioni, della Rift Valley, delle correnti oceaniche, del Sahara, delle radure africane assolate e di una miriade di altri capricci ambientali, dai quali siamo usciti rimpiccioliti come si esce da un collo di bottiglia; che per milioni di anni siamo stati umilmente prede e non predatori; che per cinque sesti della storia naturale la vita è stata rappresentata gloriosamente da modestissimi ma assai resistenti organismi unicellulari⁷.

A completamento di questa descrizione di Telmo Pievani, aggiungiamo che la contingenza di cui si parla per le forme di vita animale e, quindi, per l'uomo nell'universo non è la controfigura concettuale (filosofica, metafisica) dell'assoluto; non è neppure l'idea biblica di creatura/creato, entrata a far parte della cultura cristiana passando attraverso la sua ellenizzazione filosofica, ma è la combinazione empirica di necessità, caso, adattamento, mutazione e chances che porta con sé (per l'uomo consapevole)

indicibili sofferenze ma anche esaltanti momenti di speranza e di vita. L'uomo fa la sua comparsa nella vicenda evolutiva e va avanti non già come sottoprodotto di meccanismi deterministici ma attraverso un gioco strategico di vincoli, adattamenti, opportunità e casualità. Più che la necessità di ferree leggi cosiddette «naturali» – di cui parlava Darwin insistendo per altro sulla loro complessità – conta la probabilità degli accadimenti, delle loro conseguenze, dei loro effetti reattivi. Al posto di un telos ontologicamente determinato e determinante si profila la possibilità (chance) di sviluppi interrompibili, dirottabili.

A questo punto, se vogliamo parlare di «natura umana», questa non è definibile in termini essenzialistici (ontologici, metafisici, teologici) o di verità-di-natura. Ma non è neppure riconducibile e risolvibile in un insieme di indicatori scientificamente controllabili. Ciò che qualifica la natura-uomo non è né uno status ontologico né un insieme di protocolli scientifici, ma il criterio che guida il suo comportamento. La specificità o specialità dell'uomo è identificabile innanzitutto nel suo comportamento morale, privato e pubblico. Quindi «quel che resta della natura umana», anche alla luce delle acquisizioni scientifiche contemporanee, è sempre la possibilità di definire e motivare norme di azione morale e regole di comportamento che rispondono ai criteri di universalità e di reciprocità, che a loro volta postulano la libertà.

Detto in positivo, la libertà è la capacità e la competenza dell'uomo di circoscrivere uno spazio di autonomia relativa all'interno della natura di cui è parte, addirittura di contrastarla⁸. Questa prospettiva recupera il concetto tradizionale di persona umana come soggetto morale, titolare di diritti e di doveri, dotata di requisiti materiali e fisici che sono indispensabili per qualificare la sua specificità. Parte integrante di questa specificità è anche il rapporto comunitario (familiare, societario) con la sua istituzionalizzazione (anche politica) e l'esistenza di uno spazio pubblico in cui vengono scambiati argomenti e ragioni che portano a decisioni comuni. In questo quadro la libertà non si presenta come un generico «poter fare questo anziché quest'altro», ma è la capacità di orientarsi secondo un senso intenzionale del soggetto-

persona in un mondo contingente. Autonomia, intenzionalità, capacità argomentativa e razionale. Si tratta – come si vede – di componenti tradizionali del concetto di libertà che ora si ripropongono con un accresciuto senso di contingenza dettata dai processi evolutivi, che non richiede fondazioni trascendenti.

Questa posizione non è condivisa, anzi è guardata con estremo sospetto dai credenti (uomini di chiesa, filosofi, ma anche scienziati), che senza negare talune evidenze di fatto dell'evoluzione, respingono la tesi che esse possano produrre una «filosofia dell'evoluzione» – sia di carattere deterministico che probabilistico – in grado di garantire i valori morali, a cominciare da quelli della libertà. Non è chiaro se il loro interesse è davvero conoscitivo, cioè scientifico (o filosofico) nel senso di considerare inconsistente la teoria dell'evoluzione, oppure se la loro sia una preoccupazione fondamentalmente morale, basata essenzialmente sulla convinzione che l'abbandono di ogni riferimento trascendente porti comunque dritto all'immoralismo. A proposito della libertà umana che sta a cuore a tutti, si profila il paradosso (per usare un eufemismo) che mentre nell'elencazione dei suoi caratteri positivi esiste tra i contraenti una sostanziale convergenza, i tradizionalisti (religiosi o meno) e, viceversa, i sostenitori dell'evoluzionismo hanno opinioni ostilmente opposte circa il modo di spiegare e fondare la libertà.

Non mi interessa qui parlare né della lunga lista delle accuse di immoralismo avanzate dai tradizionalisti nei confronti degli agnostici, atei, evoluzionisti, darwinisti ecc., né tirare fuori la replica spesso altrettanto risentita di alcuni di questi ai vizi e alle malefatte del dogmatismo clericale. Credo che in tema di libertà più di ogni discorso fondativo valga l'argomento controfattuale per cui, se essa viene negata, si disgrega ciò che chiamiamo umano. Chi nega la libertà si autocontraddice nel momento stesso in cui afferma – con un atto di libertà – di considerarla inesistente. Su questo torneremo.

Un'altra considerazione ci riporta alla questione del linguaggio a proposito del concetto di natura. Nel nostro modo di parlare è presente, senza che ce ne rendiamo conto, un significato di

natura, depositato da una lunga tradizione (filosofica innanzitutto) che ne fa sinonimo di «essenza». Si tratta in realtà di concetti squisitamente metafisici inconsapevolmente presenti nel nostro linguaggio senza che ce ne rendiamo conto: nella vita quotidiana siamo, in un certo senso, metafisici ingenui. L'accezione di natura-essenza presuppone, infatti, che possiamo cogliere «il che cosa è» di un vivente o di un essere inanimato, o persino di un qualunque fatto o evento. Si parla ad esempio della «natura della guerra». Questa maniera di esprimersi è talmente interiorizzata che capita di trovare, anche in scritti scientifici, espressioni del tipo «la natura del naturalismo», senza che se ne colga la stravaganza. Ma l'aspetto più importante è ancora un altro. Il concetto di natura-essenza riferita all'umano include incoscientemente – a motivo della metafisica ingenua in cui è immersa la nostra vita quotidiana – anche una dimensione normativa. Non implica cioè semplicemente un «così è – e non altrimenti» ma anche un «dover essere» che prevede comportamenti morali responsabili. È «la natura umana» che impone determinati comportamenti. Negando questo «dover essere» ci si mette in una condizione contraria alla natura-norma.

A questo punto, però, di nuovo le opinioni o le culture si dividono radicalmente. Per la cultura religiosa le norme morali sono dichiarate «naturali» in quanto iscritte nella condizione di creatura dell'uomo e, quindi, possiedono un carattere ontologicamente trascendente. Invece, per lo scienziato dell'evoluzione – ma in generale per il laico – non è «la natura» che detta le norme. Queste rispondono piuttosto ad una esigenza etica argomentabile in termini razionali, senza riferimenti naturali e/o trascendenti.

Nel linguaggio riflessivo della filosofia, l'espressione «trascendente» può riferirsi a realtà che vanno oltre la natura, che sono ontologicamente «sopra-la-natura», ma può indicare anche una trascendenza di valori etici senza alcuna dimensione ontologica o metafisica. In questo caso si parla anche di trascendenza immanente. Il non riconoscimento di una dimensione ontologica «sopra-naturale» non porta affatto, come a torto denuncia il magistero della Chiesa, alla perdita di criteri fondanti l'etica. Questi infatti si ritrovano interamente nello «spazio delle ragioni», che è

trascendente o immateriale, senza aver nulla a che spartire con una presunta immaterialità metafisico-ontologica.

Evoluzione e creazionismo

Con la sua ricerca scientifica e con i suoi convincimenti personali circa il rapporto tra evoluzione e dottrina religiosa della creazione, Darwin ha lasciato in eredità una problematica che ha dato luogo a tre posizioni: un «anti-creazionismo» radicale, che recentemente ha preso anche forme pubbliche militanti; un «anti-evoluzionismo» che mira a correggere e a sostituire la teoria darwiniana con quella del «disegno intelligente» dell'universo; infine, un «compatibilismo» condizionato tra creazione ed evoluzione, con molte varianti a seconda degli autori e delle dottrine scientifiche (e teologiche) messe in campo.

Prima di considerare brevemente queste tre posizioni e di suggerire qualche spunto di giudizio, ricordiamo che la selezione naturale secondo Darwin va intesa come «la conservazione delle differenze e variazioni individuali e la distruzione di quelle nocive», ovvero «la riproduzione differenziale di varianti ereditarie». Sono parole di Francisco J. Ayala, un apprezzato studioso dell'evoluzione che, dichiarandosi darwiniano e credente, ritiene che la selezione naturale sia «il dono di Darwin alla scienza e alla religione». Se si vuole parlarne come di un processo «creativo», esso va inteso non nel senso di una produzione ex novo di mutazioni genetiche, ma di combinazioni adattive che altrimenti non sarebbero esistite. Davanti a processi evolutivi di milioni e milioni di anni diventa plausibile anche la formazione di organi estremamente complessi come l'occhio, che non a caso ha costituito per decenni uno dei punti più controversi del dibattito sull'evoluzione. «La selezione naturale, lungi dall'avere preveggenza o dall'operare in base a piani precostituiti, è un processo assolutamente naturale che deriva dalle proprietà interagenti di entità fisico-chimiche e biologiche. È solo la conseguenza della sopravvivenza e della riproduzione differenziali

degli esseri viventi. Ha un'apparenza di finalità perché è condizionata dall'ambiente: quali organismi sopravvivano e si riproducano con maggiore successo dipende da quali variazioni si rivelino loro utili o benefiche nei tempi e nei luoghi in cui essi vivono»⁹.

Anche se queste affermazioni non portano affatto a negare l'esistenza di un Creatore, non sono accette né accettabili per la dottrina ufficiale della Chiesa che, secondo le parole dello stesso pontefice (come abbiamo già visto nella sua prolusione programmatica di Ratisbona), tiene fermo il principio della «razionalità oggettiva del cosmo» e, quindi, del suo finalismo intrinseco. Anche in successive occasioni specificatamente dedicate all'evoluzionismo (il Convegno della Pontificia Accademia delle Scienze del 2008 e quello della Pontificia Università Gregoriana del 2009) il papa ha ribadito che la creazione non ha semplicemente a che fare con l'inizio della storia del mondo e della vita (sia pure con un Big Bang, seguito da una qualche forma evolutiva), perché il Creatore sostiene e mantiene comunque lo sviluppo evolutivo, garantendogli così la sua razionalità. Inutile dire che questa posizione respinge ogni teoria dell'evoluzione di matrice darwiniana, cui del resto viene negato lo status di «vera teoria completa, scientificamente verificabile». Certo, ufficialmente la Chiesa non accetta come «scienza» neppure il cosiddetto «creazionismo» che, accogliendo alcuni dati di fatto evolutivi, scientificamente irrefutabili, li inquadra in una «teoria» che sostiene l'evidenza scientifica della creazione. Ma molti uomini di Chiesa non nascondono il loro consenso e appoggio a questa posizione, anche se la dottrina ufficiale della Chiesa (ammesso che si possa identificare con chiarezza nei suoi vari documenti) è prudentemente assestata sul principio di un condizionato «compatibilismo». La dottrina tradizionale della creazione e le teorie dell'evoluzione che sono consapevoli dei loro deficit sono dichiarate compatibili perché si muovono su piani epistemologici diversi. La scienza si interessa dei processi fisici che governano il mondo naturale, compresa una certa logica evolutiva. La religione, invece, si occupa del significato e dello scopo del mondo e della vita umana, del rapporto tra

l'umanità e il suo destino sotto il segno di un Dio creatore.

Non insisterò su questa problematica di cui si occupa una sterminata letteratura pubblicistica ora conciliante ora polemica. Mi soffermo piuttosto su un punto critico: la Chiesa, anche quando sembra disposta a liquidare ogni dimensione cosmologica della narrazione tradizionale della creazione, è convinta di poterne mantenere intatta la rilevanza teologica. Ma si tratta di un'operazione tutt'altro che convincente.

La sintesi elaborata e tramandata dalla tradizione giudaico-cristiana del doppio ruolo di Dio, da un lato creatore e reggitore del cosmo («cosmologia») e, dall'altro, interlocutore, legislatore e giudice diretto dell'uomo («teologia antropologica»), deve oggi fare i conti con una nuova cosmologia che è contemporaneamente una nuova antropologia con diretti risvolti morali. Se secondo la teoria dell'evoluzione i fondamenti dell'etica umana «naturale» sono, in realtà, il risultato di una lentissima mutazione dell'intelligenza dell'Homo sapiens, come si colloca l'evento fondante dell'intervento divino che detta i comandamenti mosaici? Come si colloca l'evento salvifico di Cristo, Figlio di Dio? La teoria dell'evoluzione, affermando che la morte, il dolore, il male fisico e morale appartengono alla fisiologia dello sviluppo della vita naturale, toglie terreno a tutte le dottrine religiose costruite su un disegno salvifico, legato ad una colpa originaria dell'uomo. E, quindi, alla sua redenzione. Anche rinunciando all'interpretazione letterale della creazione così come è narrata dalla Genesi, rimane valido – per il credente – il comando/comandamento divino la cui infrazione originaria ha portato alla catastrofe (il peccato dei progenitori). Il tutto presuppone una interazione diretta tra Homo sapiens e Creatore che, nella tradizione cristiana, culmina con l'evento della redenzione e con l'attesa della resurrezione finale.

Che cosa rimane di tutto questo nella «teologia pubblica» odierna che ha lasciato tacitamente cadere molte tesi originariamente ritenute fondanti? Che ne è della dimensione cosmologica delle affermazioni neotestamentarie che parlano di Cristo come mediatore della creazione stessa: «senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste» (Giovanni 1,3); «Per mezzo di lui

sono state create tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili» (Lettera ai Colossesi 1,16); «Dio ci ha parlato tramite il Figlio per mezzo del quale ha fatto anche il mondo» (Ebrei 1,2)? Se queste affermazioni vengono oggi interpretate metaforicamente si rompe di fatto la continuità con i Padri della Chiesa e con la teologia considerata valida sino a ieri.

Sin tanto che la teologia oggi non viene a capo di queste aporie, l'affermazione della compatibilità tra dottrina tradizionale della creazione e teoria scientifica dell'evoluzione rimane ambigua. Parlare di due piani epistemologici separati significa lasciar cadere surrettiziamente la possibilità di un nesso tra la creazione (comunque rivisitata) e la dottrina della caduta nell'Eden e, quindi, della redenzione, che rimangono i punti qualificanti della religione cristiana.

La posta in gioco investe l'idea di natura che, nella tradizione giudaico-cristiana, non è un mero dato cosmologico, come la *physis* greca, ma è l'espressione di un rapporto vivente, dotato di senso profondo, tra creato e creatore. Proprio in quanto creata, la natura non è semplicemente una «cosa», ma porta in sé, nella propria essenza, l'impronta divina, il soffio divino, con la conseguente e stretta correlazione tra eventi fisico-cosmologici e segni religiosi.

Da questo punto di vista la natura ha anche una storia: ma è la storia della decadenza del cosmo che accompagna quella dell'uomo. Natura decaduta o senescente è un tema decisivo nella teologia cristiana dei primi secoli. Non a caso alcuni teologi sentivano la necessità di un intervento diretto e permanente di Dio per la conservazione del mondo.

Oggi il paradigma della natura lapsa e il ciclo negativo peccato-morte-senescenza del mondo, che è tutt'uno con l'esperienza del male morale e fisico, è stato tacitamente abbandonato. Anzi, grazie alla dottrina del «primato della vita», domina il paradigma tutto positivo della natura-vita. Il ruolo di «corruttore della natura» è passato dal peccato originale alle biotecnologie¹⁰.

A differenza del passato, oggi il teologo e il credente ammettono, sia pure con molti distinguo e qualche resistenza, che

Dio non può essere usato dall'uomo per spiegare il funzionamento corrente, quotidiano, per così dire, del mondo fisico, né lo si può ritenere responsabile delle catastrofi naturali, quali terremoti e tsunami. Ma c'è un'eccezione, che riguarda i processi biogenetici di formazione dell'essere umano, in cui viene reintrodotta di fatto la presenza diretta di Dio. Le polemiche contro le biotecnologie che operano sui processi biologici primigeni usano frequentemente l'argomento accusatorio che queste tecniche sfidano, invadono o calpestano l'ambito riservato del divino: profanano la natura umana direttamente creata da Dio.

Tipico è il dibattito sull'embrione, una realtà biologica definita da alcuni con un'espressione provocatoria, «un mucchietto di cellule», mentre altri la considerano una «persona in fieri». Più semplicemente si tratta di una forma di vita che si produce e si costruisce in più fasi, concettualmente distinte e distinguibili.

Dietro alla difficoltà della definizione di queste fasi e all'incertezza del linguaggio si nascondono in realtà questioni cruciali. L'embrione è un organismo differenziato nelle sue diverse fasi empiricamente verificabili oppure è una «modalità dell'essere» o della «vita» che trascende ogni protocollo scientifico e richiede speciali criteri ontologici di identificazione? Chi coltiva un approccio metafisico, consapevole o ingenuo, attribuisce all'embrione uno status ontologico («una modalità dell'essere») speciale che culmina nella «persona» a sua volta metafisicamente connotata. Il naturalismo post-metafisico, invece, si attiene ai dati scientifici circa la formazione e l'evoluzione dell'embrione, ritiene improponibile uno status ontologico e/o metafisico e, quindi, l'attribuzione ad esso di requisiti della persona in senso pieno e proprio. Ciononostante – è bene ribadirlo – nei confronti dell'embrione l'approccio naturalistico post-metafisico afferma l'esigenza di una normativa etica di tutela specifica, anche se diversamente declinata e ponderata a seconda delle diverse fasi del suo sviluppo.

Dinanzi a questa complessa e delicata problematica gli uomini di Chiesa preferiscono usare argomenti di forte suggestione emotiva e antropomorfa. Lo stesso Benedetto XVI, per

scongiurare quella che chiama «manipolazione degli embrioni», presenta questi ultimi come «piccole creature umane non nate, formate dalle mani del Signore e circondate dal suo amore» che, pertanto, esigono rispetto assoluto.

Di fronte a questa posizione il laico si chiede se i teologi, quando dichiarano che le biotecnologie alterano la natura e profanano l'opera diretta di Dio, non pronuncino una devota bestemmia. Come è possibile che operazioni di laboratorio toccando o modificando la «natura creata» contrastino l'opera divina? Non assistiamo ad un declassamento dell'opera divina a operazione da laboratorio? Dopo il Dio orologiaio o tecnico informatico abbiamo il Dio bio-ingegnere? Evidentemente questo non è un Dio compatibile con l'evoluzione darwiniana, ma un Dio con tratti antropomorfici.

Insomma i teologi rischiano di cadere in contraddizione quando assicurano che la scienza non ha nulla da dire sull'ontologia dell'uomo, ma poi asseriscono che i suoi strumenti alterano la natura umana. Come se reazioni biochimiche fossero operazioni metafisiche che manipolano l'ontologia. In questo equivoco cade anche chi intende in modo bio-ontologico la «sacralità della vita». Questa nel suo significato secolarizzato è sinonimo di «dignità dell'uomo» da tutelare in tutte le fasi della formazione dell'essere umano. Le argomentazioni usate a questo proposito non escludono interventi mirati e controllati nella logica della prevenzione di gravi malattie, oltre che nell'ambito della ricerca scientifica. Si tratta di fasi biogenetiche nelle quali, secondo i criteri della scienza, il processo in atto non è ancora identificabile come «vita di un individuo». Questioni non dissimili dal punto di vista etico-religioso nascono a proposito della «fine della vita». Il dibattito sul cosiddetto biotestamento rimette in discussione l'idea di vita umana «naturale» ridotta alla sua materialità bio-vegetativa, presunta espressione di una diretta volizione di Dio¹¹.

Torniamo alla questione cosmologica dell'origine dell'universo, della sua «messa in moto». Che cosa ne pensano gli scienziati? Le teorie del Big Bang dissolvono alla radice i topoi classici della creatio ex nihilo e/o dell'eternità dell'universo con le

loro tradizionali aporie? Oppure non escludono che ci si possa porre su nuove basi la questione dell'«inizio»? Parecchi scienziati si sottraggono a questi interrogativi perché non li considerano di loro competenza. Questioni filosofiche classiche del tipo «perché c'è l'essere anziché il nulla» sono considerate irricevibili perché introducono categorie («essere», «nulla») non scientifiche. Alcuni studiosi sostengono che l'ipotesi stessa di ricercare una «causa iniziale» sia scientificamente spuria, perché è una retroproiezione antropomorfa di un concatenamento logico di eventi che può spiegarsi soltanto oggettivamente. L'evoluzione non ha altra spiegazione che se stessa. Oltretutto l'idea di una creazione quale evento fuori dal tempo/spazio newtoniano, che è il paradigma che dà senso al nostro stesso interrogarci sull'«inizio», crea aporie insolubili. Insomma per molti scienziati l'idea di creazione solleva più problemi di quanti non risolva.

Ma l'idea di creazione non porta con sé quesiti soltanto di ordine cosmologico, bensì anche di ordine morale. Riguarda, infatti, il problema della sofferenza fisica (subita e inflitta) e, nel caso dell'uomo, la questione del male inteso come malvagità. A proposito del primo problema, il già citato Ayala, che sostiene la compatibilità tra teoria dell'evoluzione e fede religiosa, respingendo con fermezza le tesi del «disegno intelligente», scrive: «Io non attribuisco tutta la sofferenza, la crudeltà e la distruzione del mondo al disegno specifico del Creatore. Mi ripugna pensare che alcuni credenti attribuiscono implicitamente questa calamità al disegno imperfetto del Creatore e vedo semmai nel fenomeno una conseguenza della goffaggine con cui si è svolto il processo evolutivo»¹². Per molti credenti questa tesi è coraggiosa e incoraggiante: l'evoluzione fornirebbe ai teologi «l'anello mancante» che spiega il male del mondo; in altre parole, avrebbe risolto il problema della teodicea. La sofferenza, le imperfezioni, le disfunzioni, le crudeltà, gli orrori, in sintesi il male che accompagna la vita umana trova la sua spiegazione non in un enigmatico disegno divino ma nella dinamica dell'evoluzione stessa. Diventa, quindi, inconsistente la pretesa dei sostenitori del «disegno intelligente» di voler salvare ad ogni costo l'onnipotenza, la

perfezione e la benevolenza divina.

La teoria dell'evoluzione che a prima vista sembrava avere eliminato il bisogno di un Dio nel mondo, di fatto è riuscita ad affrancarci dalla necessità di spiegare come mai il disegno divino abbia prodotto le imbarazzanti imperfezioni della natura. In realtà le spalle dei credenti sono state alleggerite di un grosso peso quando la scienza ha portato prove convincenti del fatto che la struttura degli organismi non è dovuta all'azione diretta del Creatore ma è il prodotto di processi naturali. Mascelle difettose, canale del parto stretto, colonna vertebrale debole e poco adatta alla stazione eretta. Attribuire simili orrori all'azione diretta del Creatore è sostanzialmente blasfemo¹³.

Questa affermazione dello scienziato credente finisce peraltro in una conclusione singolare: l'evoluzione con la sua dinamica autonoma si colloca accanto al Dio creatore assumendosi, per così dire, tutti i difetti del mondo. Sembra una riedizione dell'antica dottrina (eretica) dell'esistenza di un demiurgo (inferiore) accanto al Dio creatore.

Se è relativamente facile contestare «il disegno intelligente» nella sua pretesa di dimostrare scientificamente l'irriducibilità di alcuni fenomeni o organismi a un processo evolutivo¹⁴, è assai più difficile dimostrare puntualmente e positivamente la compatibilità della teoria della mutazione evolutiva con l'idea tradizionale di creazione. Per questo alcuni studiosi preferiscono affidare la plausibilità dell'azione divina al principio di indeterminazione della fisica subatomica o ai «campi della fisica»¹⁵, alla teoria della relatività e alle teorie del caos. Ne esce un Dio che sovrintende agli eventi che a noi appaiono sottratti ad ogni criterio teleologico, dopo aver progettato intenzionalmente un sistema combinato di leggi e di casualità.

È curioso notare che, mentre in passato la presenza di Dio nell'universo era ricercata e individuata nella regolarità e nell'ordine del cosmo, oggi si segue la direzione opposta: i segni del divino sono trovati nell'indeterminatezza, negli aspetti casuali, nelle contingenze, nelle chances riscontrabili nel mondo fisico e biologico. L'apprezzato biochimico e ministro anglicano Arthur

Peacocke parla della chance presente nell'evoluzione come di un radar della ricerca di Dio, che esplora cioè sistematicamente tutti i possibili fattori che possono provarne l'esistenza. Cita il classico libro di Jacques Monod del 1970, *Il caso e la necessità*, il quale pone alle radici dell'edificio dell'evoluzione la pura chance, arbitraria e cieca, ma nel contempo rimprovera al biologo francese di fare della casualità dell'evento molecolare, per quanto riguarda le sue conseguenze biologiche, un principio metafisico di interpretazione dell'universo. Il padre gesuita George V. Coyne, ex direttore della Specola vaticana, afferma che Dio «non poteva sapere ciò che non era conoscibile e la comparsa degli esseri umani non è stata soltanto il risultato di processi necessari ma di una mescolanza di caos e necessità e di un universo molto fertile».

Come è ovvio, ci sono anche voci differenti al riguardo: Vito Mancuso, il teologo italiano considerato «fuori le mura dell'ortodossia» per le sue ingegnose e spericolate innovazioni concettuali ed espressive, è sostanzialmente tradizionalista quando – attraverso una sorta di naturalismo teologico – propone il ritorno alla «finalità della natura-physis, ad una teleologia iscritta nell'essere naturale, coincidente con lo stesso presentarsi dell'essere-energia, già da sempre in essa presente»¹⁶.

Non mi soffermerò ulteriormente su altri approcci teologici che, pur di essere in sintonia con una concezione coerente dell'evoluzione, parlano del «ritiro di Dio» che decide di rimettere la vicenda cosmica e umana alla chance, al rischio e alla molteplicità infinita del divenire, rinunciando ad intervenire direttamente. In sintesi, si tratta di un «Dio che per amore decide di creare contraendo la propria presenza e la propria potenza, fino a concedere alla sua stessa creatura a garanzia della libertà umana un'autonomia evolutiva segnata persino dalla pura casualità»¹⁷. Su questo presupposto si basa la plausibilità (scientifica, filosofica ed etica) del passaggio dal creato alla natura e ai processi della sua trasformazione messi a punto soprattutto nell'età moderna, senza cadere nel naturalismo ateistico. In realtà questa posizione, per quanto intellettualmente seducente, è inaccettabile e incomprensibile per i milioni di uomini e donne credenti che vivono

la loro fede proprio sull'assunto opposto di un Dio che si cura personalmente delle sue creature. Se si cancella l'idea di un Dio personalmente interessato agli uomini, le religioni stesse, così come sono state intese sino ad oggi, perdono senso.

Nel mondo protestante ci sono altre interpretazioni teologiche radicali (associate spesso alla «teologia narrativa») che partono dalla tesi che la «naturalità della natura» non sia altro che il suo carattere di creato inaccessibile ad ogni approccio scientifico. Da questo punto di vista appare vano qualunque tentativo da parte della teologia naturale di rintracciare prove filosofiche o scientifiche dell'interazione divina con il mondo stesso. «Né la storia né la ragione possono certificare o convalidare quanto la fede proclama. Voler provare ciò in cui la fede crede, significherebbe vanificare la fede e ridurre la fede a ragione, quindi a gnosi». Questa tesi è sostenuta con particolare determinazione dal teologo Eberhard Jüngel e dalla sua scuola: «Se per la teologia naturale la contingenza del mondo rinviava necessariamente a Dio, per la teologia narrativa la contingenza del mondo non è qualcosa che debba 'essere fondato in qualcosa d'altro'. Il rimando a Dio non è dedotto quindi a partire dall'ipotesi di contraddizione del mondo. Il mondo non dice nulla di Dio, ma rimanda solamente al proprio nulla. La possibilità del nulla determina essenzialmente l'essere del mondo come contingente. Ciò che è contingente è in se stesso segnato da un inizio e da una fine. Questa fine non è altro che il fine o il senso del mondo. Il senso e l'essenza del contingente risiedono appunto in questo suo avere un inizio e una fine. Comprendere il mondo senza Dio non implica, dunque, l'ipotesi di una contraddizione bensì la constatazione della sua contingenza. Il mondo può rimandare a Dio, nel momento in cui Dio stesso inizi a parlare al mondo: ma si tratta appunto di una possibilità donata e non di una necessità insita nelle nostre esperienze»¹⁸. Inutile dire che una posizione teologica così corazzata è impermeabile ad ogni obiezione: è «irrazionale» nel senso più autentico (o, se vogliamo, weberiano) del termine.

Come abbiamo già detto, gli ambienti scientifici più ortodossamente vicini alla Chiesa cattolica assumono posizioni

assai prudenti e puntigliosamente critiche verso i passaggi più deboli della teoria evoluzionista, ma insieme disponibili al confronto. La tesi-guida è che in linea di principio tra evoluzione e creazione non c'è contrasto né opposizione a condizione che la teoria evoluzionista riconosca i suoi limiti quando entra nell'orizzonte umano. Si tratta di una posizione ragionevolmente coraggiosa solo in apparenza perché di fatto diventa il puntello del creazionismo tradizionale.

Davanti al tema della creazione, i credenti non accettano di non-poter-sapere, nel senso del prudente agnosticismo di Darwin. Altri, dopo aver accolto la tesi della «ominizzazione», cioè un processo evolutivo che ha portato l'uomo da forme animali pre-umane a forme umane sempre più vicine a quelle attuali, sentono il bisogno di integrarla con la tesi di una «umanizzazione» che, a loro avviso, consente di spiegare il passaggio dallo «stato di natura» allo «stato di cultura». Con particolare insistenza i credenti tradizionali escludono il «caso» (sempre accompagnato all'aggettivo «cieco») senza preoccuparsi di prendere nota che per uno studioso dell'evoluzione il «caso» non è una sorta di evento metafisico o mitico come il «fato» o la fatalità¹⁹. Il punto cruciale del processo evolutivo riguarda comunque la comparsa di quella che tradizionalmente si chiama «anima», o più laicamente «mente». Qui le varianti sono molte (anche con la reintroduzione della classica distinzione tra «causa prima» e «cause seconde»), ma tutte, prima o poi, ricorrono ad un «salto ontologico». Questa espressione è largamente condivisa e popolare per la sua facile intuibilità, ma incomprensibile sulla bocca di un filosofo serio. Il «salto ontologico», infatti, abbandona il piano dei concetti per entrare sfacciatamente in quello delle metafore.

Alla dottrina tradizionale della creazione preme affermare non semplicemente l'esistenza di chi fissa le leggi fisiche di funzionamento del cosmo (giustificandone eventualmente anche gli effetti collaterali di sofferenza) ma anche di chi stabilisce le norme morali di comportamento per l'uomo. Non a caso, le dottrine tradizionali, sviluppate con molte varianti dalle filosofie e dalle teologie, hanno ruotato tutte attorno al continuum ontologico,

logico e morale tra la natura-cosmo e la natura-uomo, e quindi tra Dio creatore e Dio precettore morale. Il punto davvero dirompente delle teorie evolutive non è, dunque, soltanto la messa in discussione dell'interpretazione letterale della creazione, quale è formulata nel libro della Genesi, ma la negazione dell'assunto stesso di una intenzionalità o finalità intrinseca allo sviluppo evolutivo che mette in campo un Dio che detta direttamente all'uomo il comportamento da tenere. Se i comandamenti della tradizione giudaico-cristiana (sul cui intrinseco valore universale – si badi! – c'è un consenso quasi unanime) non sono dettati da Jahweh in persona ma sono il risultato di un lungo processo evolutivo dell'umanità, allora Dio non serve neppure per spiegare il formarsi e l'istituzionalizzarsi delle norme morali che si dà l'uomo. Questo è il nucleo forte del contrasto tra le teorie dell'evoluzione e le dottrine della creazione, comunque riformulate. La questione-chiave non è, dunque, soltanto «da dove viene l'uomo» ma anche «chi dà le linee guida della morale».

La narrazione della creazione e la teoria dell'evoluzione forniscono due versioni antitetiche della spiegazione del male/malvagità. Già Kant, nel suo scritto *La religione entro i limiti della semplice ragione*, aveva sottratto il male all'ipoteca religiosa, pur riconoscendo comunque la sua insuperabile radicalità («Il male è innato nella natura»; «corrompe il fondamento di tutte le massime»). Per molti altri autori il problema del male e la connessa «irrazionalità etica del mondo» (Max Weber) hanno rappresentato il motore stesso dello sviluppo di tutte le religioni: per esse, infatti, è inconcepibile che l'infelicità, il dolore, il male fisico e morale non rimandino a spiegazioni che trascendono l'orizzonte della natura stessa. Le religioni respingono, quindi, la concezione darwiniana/darwinista che intende dimostrare scientificamente come il male, la sofferenza, la morte subita o inflitta, il dolore «immeritato» e la stessa malvagità costituiscano la fisiologia dello sviluppo umano.

Facciamo ora un ultimo passo. La messa in discussione della tradizione giudaico-cristiana non investe tanto la lettera della narrazione della creazione dell'uomo e della donna, quanto la

plausibilità dell'evento della disobbedienza e della «caduta» (peccato originale). Per il verificarsi di questo evento è decisiva l'interazione con il divino, non è in gioco la cosmologia ma il comportamento morale dell'uomo: il premio e la punizione. Naturalmente oggi le menti religiose più avvertite respingono la tesi del male o del dolore come puntuale e mirata punizione di una colpa personale, nonostante la connessione tra colpa originaria, peccato e male morale e fisico rimanga costitutiva della dottrina tradizionale della redenzione. Questa parla di una storia di disobbedienza, caduta, rinascita in una continua interazione tra umano e divino, la scienza dell'uomo-natura invece descrive un lunghissimo, tortuoso, contraddittorio, autocorreggibile e virtualmente reversibile processo di umanizzazione. Su questo punto la narrazione creazionista e la spiegazione evoluzionista sono inconciliabili.

La sfida delle neuroscienze

Soltanto l'evoluzione spiega, in ultima istanza, la realtà e la dinamica dei processi mentali che più intimamente caratterizzano la natura umana. I neurobiologi che sostengono questa tesi²⁰ non sono in grado naturalmente di mostrare come l'evoluzione forgi in tempo reale i processi mentali, ma considerano l'evoluzione l'assunto necessario per poter spiegare come si sono via via formati i meccanismi bio-mentali con i quali noi cogliamo il mondo tramite il nostro apparato cerebro-mentale.

Come emerge, allora, la coscienza che è il risultato di particolari processi neurali e delle interazioni tra cervello, corpo e mondo? Come questi processi neurali spiegano le proprietà-chiave dell'esperienza cosciente? Come possiamo comprendere i differenti stati soggettivi – i cosiddetti qualia – in termini neuronali? Come può la nostra comprensione della coscienza aiutarci a collegare le descrizioni strettamente scientifiche con il più ampio spazio del sapere e dell'esperienza umana? Per rispondere a queste domande i neurobiologi sostengono che la coscienza nasca all'interno

dell'ordine materiale degli organismi, anche se la complessità che la caratterizza non è riconducibile alla pura e semplice sua origine cerebrale. Le funzioni superiori del cervello, infatti, richiedono l'interazione con l'ambiente, con gli altri cervelli, con il mondo. La coscienza, quindi, è un risultato cerebrale al contempo unitario (o integrato) e differenziato (o complesso). La coscienza non è una *res cogitans*, non è neppure un locus, ma un sistema di relazioni²¹. Non si sa come effettivamente avvenga «la categorizzazione percettiva di segnali differenti»; ci si deve limitare a parlare di «selezione di specifiche configurazioni di attività neurali distribuite quando il cervello interagisce con il corpo e con l'ambiente».

Ad una attenta lettura del discorso dei neurobiologi notiamo che i riferimenti al «cervello» e alla «coscienza» diventano interscambiabili. Gli attributi del cervello – schemi di connessione, variabilità, plasticità, capacità categorizzante, dipendenza dal valore, dinamica del rientro – diventano attributi della coscienza. Ad un certo momento di questo ragionamento interviene la prospettiva darwiniana. «Essere umani nella mente e nel cervello appare chiaramente l'esito di un processo evolutivo. I riscontri antropologici emergenti a favore dell'origine evolutiva della coscienza nell'uomo danno nuova linfa all'idea che la teoria di Darwin è in senso ideologico la più significativa di tutte le grandi teorie scientifiche. Il cervello è un sistema selettivo in senso darwiniano, un sistema il cui complesso funzionamento richiede di fatto la variabilità. I principi darwiniani della variazione nelle popolazioni e la selezione naturale sono sufficienti e non serve alcun elemento spiritualista per far sì che in noi vi sia la coscienza»²².

A questo punto sorgono interrogativi a proposito della «informazione». Quando e come compare l'informazione come scambio simbolico nel processo sopra descritto? L'informazione può esistere senza un interprete cosciente? La vera origine dell'informazione è il codice genetico? Se per avere un'informazione, non è necessaria l'osservazione cosciente, che ne è della specificità della comunicazione umana?²³ I neurobiologi parlano dello straordinario balzo in avanti che ha portato

dai sistemi nervosi semplici dove i segnali vengono scambiati in relativo isolamento all'interno di sottosistemi neurali separati, ai sistemi nervosi complessi, fondati sulla dinamica rientrante. Per la prima volta nell'evoluzione, l'informazione acquisisce una nuova potenzialità e la soggettività diventa possibile. È informazione «per qualcuno». Gradualmente si creano sistemi simbolici complessi in senso sintattico, si creano codici interpretativi e riflessione logica. È così che compare quella che chiamiamo coscienza. Con essa alla fine arrivano le analisi scientifiche e la determinazione di quelle che chiamiamo «leggi di natura»²⁴.

I due neurobiologi Edelman e Tononi, nelle ultime pagine del loro lavoro, da cui abbiamo tratto queste citazioni, si spingono in due grandi aree della filosofia: la metafisica (così chiamata dagli autori stessi), che si occupa della natura ultima della realtà, e l'epistemologia, interessata invece ai fondamenti e alla legittimazione della conoscenza e della credenza. Ad esse si collegano altre aree che esprimono i valori, come l'etica e l'estetica. Per la verità, nel delineare la loro «teoria della conoscenza», Edelman e Tononi non vanno oltre l'affermazione, più volte enunciata, del radicamento dei processi cognitivi nel corpo/cervello. Ribadendo così il rifiuto di qualunque tipo di dualismo, intendono sposare «la tesi metafisica [sic] ed epistemologica definita rispettivamente come realismo condizionato ed epistemologia a fondamento biologico».

Come si vede, i due autori non esitano ad usare termini filosofici convenzionali. Il realismo condizionato, di cui parlano, «fondato sulla percezione che deve essere condizionato dagli strumenti di cui disponiamo per percepire», ha un'aria vagamente kantiana, anche se dice di affondare le proprie radici nella biologia, nelle neuroscienze, oltre che nella psicologia. Ma se è relativamente facile definire coscienza e conoscenza evitando ogni ricorso a forze straordinarie o speciali (letteralmente, soprannaturali o metafisiche), è difficile spiegare perché gli esseri umani sono riusciti storicamente a dare un senso alla loro esistenza e hanno fatto esercizio di pensiero prima ancora di avere una «visione scientifica» del mondo. In effetti non mi pare che i due neurologi

riescano a venire a capo dei quesiti che essi stessi sollevano. Rimane, quindi, il dilemma enunciato nel titolo dell'ultimo paragrafo del loro libro – Prigionieri della descrizione o padroni del senso? – che si conclude con una frase piuttosto enigmatica: «Mentre noi rimaniamo prigionieri della descrizione, la nostra libertà è nella grammatica».

Di fronte a questa frase che contiene l'impegnativo concetto di «libertà» si ha l'impressione che i due autori – come molti altri uomini di scienza – sotto le sollecitazioni provenienti dai dibattiti pubblici e dalle domande di senso comune, parlano del nesso mente/cervello in un modo che va molto al di là dei risultati offerti dalla sperimentazione. In maniera spesso inconsapevole mettono in gioco l'intera loro visione della coscienza, dell'io, della libertà e, quindi, della natura umana e persino di Dio. Non è vero, quindi, che gli scienziati fanno professione di incompetenza o di astinenza su questioni che esulano dal loro orizzonte di ricerca o che sono considerate da loro stessi di natura speculativa. Quando entrano in contatto con temi tradizionalmente trattati dai filosofi, a dispetto della differenziazione delle competenze, i due neurologi non escludono una certa contaminazione, nonché un certo eclettismo di concetti e terminologie. Ad esempio, nel momento in cui raccomandano un'epistemologia fondata sulla biologia, parlano contemporaneamente, senza battere ciglio, di metafisica «che si occupa della natura ultima della realtà» e di «esperienza cosciente come la sola ontologia di cui abbiamo un riscontro diretto».

Ma – mi chiedo – il ripudio del lessico filosofico (ontologia, metafisica) non dovrebbe essere il prerequisito stesso di un discorso scientifico? Ci troviamo di fronte ad una sintesi originale o piuttosto (come personalmente sospetto) davanti ad un'operazione eclettica basata su metafore linguistiche?

Qualche anno fa sulla rivista tedesca «Gehirn und Geist» (6, 2004) undici neuroscienziati hanno pubblicato un manifesto in cui esprimevano la certezza di poter riuscire presto a spiegare i processi mentali sulla base di fattori fisico-chimici. Il filosofo Habermas ha commentato ironicamente che quei neuroscienziati avevano risolto finalmente il problema che da secoli tormentava invano generazioni

di filosofi. Ha osservato, inoltre, che gli uomini di scienza parlano disinvoltamente di «struttura dell'essente nella sua totalità» senza timore di essere trascinati «nella palude della speculazione filosofica»²⁵.

In effetti su questi temi si è riaperta una nuova stagione di confronto/scontro tra filosofi, neuroscienziati e neurobiologi, che – al di là delle competenze professionali di ognuno di loro – si colloca sotto l'etichetta di «naturalismo». Gli uomini di scienza non esitano ad affrontare le questioni tradizionalmente riservate alla filosofia, mentre i filosofi si confrontano direttamente con gli scienziati sui temi della biologia o della neurologia. Coscienza, libertà, mente, spirito sono diventati concetti ricorrenti nelle due discipline con singolari sovrapposizioni.

Questa problematica viene presentata da alcuni neurobiologi come una versione aggiornata del modello kantiano. Il cervello, con la sua attività organizzativa del mondo esterno, prende il posto e il ruolo trascendentale della ragione kantiana. Questa trasposizione della filosofia kantiana in concetti neurologici attribuisce la funzione costitutiva dell'io trascendentale all'attività del cervello in quanto unità organizzatrice. Ma qui sorge immediatamente un'obiezione: i neurologi non si rendono conto che il senso dell'operazione trascendentale non sta nella sua localizzazione in qualche parte del cervello singolo ma è la riflessione in generale su questa operazione. Trascendentale è l'impresa scientifica in quanto tale. Trascendentale – caso mai – è l'attività intellettuale dei neurobiologi che, parlando del cervello, affermano che in esso si costruisce il mondo. Chiamando, invece, «trascendentale» l'operazione del cervello singolo, rischiano di fisicizzare l'impianto kantiano.

Wolf Singer, che guida l'offensiva delle neuroscienze tedesche, respinge i concetti tradizionali di coscienza, di io-soggetto, di libertà, non esitando a qualificarli come illusioni²⁶. Difende il determinismo dell'analisi scientifica, senza rinunciare, tuttavia, all'idea di un'etica umana, sostenendo ad esempio la funzione indispensabile e positiva della pedagogia per creare adeguati comportamenti morali sociali. La nuova immagine

dell'uomo offerta dalla ricerca sul cervello intende sostituire la tradizionale figura e funzione dell'io, come centro intellettuale e decisionale, tradizionalmente denominato «spirito» (Geist), con un processo intersoggettivo o, meglio, inter-cerebrale. Questa posizione non si considera però «anti-spiritualista» nello stile materialista-positivista vecchia maniera, ma intende ritradurre in termini scientificamente più appropriati quei tratti che la nostra cultura attribuisce allo «spirito» o all'«anima». I due punti-chiave di questa specificità sono la riflessività e la meta-rappresentazione.

Forse Singer non si rende conto che la sua posizione riprende, con argomenti neurologici, la critica già ampiamente sviluppata dalla filosofia moderna e contemporanea nei confronti della concezione ontologica e metafisica dei processi mentali e della sostanzializzazione dell'io. È curioso, invece, che a dispetto della fermezza con cui conduce la sua analisi tutta interna alla sperimentazione empirica del cervello, lo scienziato riconosca alla metafisica un ambito legittimo davanti al quale si ferma con cautela. Non è chiaro se si tratti solo di prudenza (tutto sommato il noto neurologo è anche un uomo pubblico) o di contraddizione del modo di pensare dello scienziato. Tra l'altro il suo discorso si involupa in modi di esprimersi che non ci si aspetterebbe: afferma, ad esempio, che «siamo prigionieri del meccanismo di regole del nostro cervello che produce relazioni tra fenomeni», aggiungendo che questo sistema di regole, insieme con le idee illusorie di libertà, intenzionalità e giustificazione che costituiscono la tradizionale «teoria dello spirito», si sono formate in processi durati milioni di anni. Viene spontaneo chiedersi come possa l'autore considerarsi «prigioniero» se non assumendo un punto di vista «esterno» alla prigione stessa, da cui guardare dal di fuori, appunto, un processo durato milioni di anni.

In realtà ci troviamo ancora una volta davanti a quei modi di parlare che abbiamo chiamato metalinguaggio, di cui non può fare a meno neppure lo scienziato più scrupoloso. Soprattutto se parla di «mondi di esperienza» che si esprimono in prima persona (come vissuto) e in terza persona (come osservazione). Il mondo della terza persona è quello della scienza, anche se lo scienziato come

uomo vive contemporaneamente nei due mondi (collegandoli – aggiungiamo noi – nel metalinguaggio). Al posto della mente, della coscienza, dell'io, intesi come istanza centrale di controllo, il neuroscienziato mette il cervello, considerato come «un sistema organizzativo estremamente decentrale nel quale vengono elaborate in molti luoghi contemporaneamente dati parziali visivi, uditivi o motori». Come scienziato constata che nei processi cerebrali si presenta un fenomeno che nel linguaggio colto e filosofico si chiama «riflessione», ma la sua preoccupazione è che questa riflessione registrata sperimentalmente (ovvero «il protocollo su se stesso») non venga ontologizzata a «coscienza» o «spirito», essendo parte integrante dei processi cognitivi stessi. Questi a loro volta sono da intendere come processi inter-cerebrali (concetto che prende il posto di «inter-soggettivi») orizzontali, che sostituiscono la corrispondenza verticale tra mente-memoria e parola-suono, tipica del modo di pensare tradizionale. Questo insieme di elementi si completa con la «meta-rappresentazione» che collega e tiene insieme immagini e dinamiche di rappresentazione parziali.

Se si chiede al neurologo come da questo processo complesso nasca quella che continuiamo a chiamare «coscienza», la risposta è semplice e fisicalista: «Con l'accrescimento della corteccia cerebrale si hanno descrizioni di descrizioni, quindi meta-rappresentazioni. Processi riflessivi rendono ulteriormente possibile la produzione di descrizioni simboliche di contenuti, il che a sua volta è il presupposto per lo sviluppo del linguaggio razionale»²⁷. La corteccia cerebrale si è specializzata nell'analisi e nella rappresentazione di modelli spazio-temporali complessi ed è palesemente l'unica struttura nel cervello capace di questa operazione. Al quesito perché questo sistema possa tenere «un protocollo anche su se stesso, così da essere cosciente di sé», ovvero perché possa essere riflessivo, il neurologo se la cava dicendo che si tratta di «uno dei problemi cosiddetti filosofici del nostro tempo»²⁸.

Il cervello svolge le funzioni tradizionalmente attribuite alla mente, ne riproduce l'intera articolazione senza, tuttavia, la possibilità di riconoscergli quei requisiti che secondo la visione

tradizionale danno luogo all'intenzionalità e alla libera volontà del soggetto umano. Il «cervello» prende così il posto e il ruolo della «mente» tout court. Lo studioso usa anche l'espressione di «dialogo tra i cervelli». Ma di fronte alla spiegazione della classica sequenza logica «io so che tu sai che io so», il neuroscienziato parla di «evoluzione biologica che si rovescia in quella culturale».

Non è senza stupore che vediamo comparire nell'argomentazione dello scienziato il concetto di «cultura» e quello di «rovesciamento» nell'evoluzione biologica: non ci saremmo mai aspettati da uno scienziato la ricomparsa di questi topoi della scolastica filosofica. Ma la questione è molto impegnativa. «La libera volontà o meglio l'esperienza di avere tale libertà è qualcosa di reale, di estremamente ricco di conseguenze. Di conseguenza quando riconosco alla maggioranza degli uomini sani questa esperienza, non cado in un'illusione nel senso di una allucinazione. Eppure dal punto vista della scienza naturale la conclusione è inconciliabile con l'autopercezione – la volontà non può essere libera»²⁹.

Confesso di non capire come si possa venire a capo tra l'inesistenza di una «struttura deputata alla libera volontà», da un lato, e l'esperienza della libertà indotta da quello che Singer chiama «apprendimento», dall'altro. Dal momento che per il neurologo hanno valore soltanto meccanismi causali, la scienza urta contro «confini oltre i quali non può mai spingersi». I confini del naturalismo sembrano essere invalicabili e opprimenti. Messo alle strette, lo scienziato ricorre metaforicamente alla necessità di «spingersi in una realtà interna più profonda». Ancora una volta è il metalinguaggio, ovvero il linguaggio meta-scientifico che lo toglie dall'imbarazzo.

Come era da attendersi, il filosofo Habermas ha reagito molto criticamente alle prese di posizione dei neuroscienziati, in particolare nel suo saggio *Libertà e determinismo*³⁰. Contrapponendo a quella dei neurobiologi la sua «naturalizzazione dello spirito e della mente», rivendica alla dimensione filosofica la soluzione della problematica mente/cervello³¹ con una importante considerazione: «Kant poté conciliare la causalità naturale con

quella derivante dalla libertà soltanto al prezzo di un dualismo tra il mondo intelligibile e quello fenomenico. Oggi noi vorremmo poter fare a meno di simili ipotesi metafisiche di fondo. Ma in questo caso dobbiamo accordare ciò che abbiamo appreso da Kant circa le condizioni trascendentali della nostra conoscenza con ciò che ci ha insegnato Darwin sull'evoluzione naturale»³².

In realtà questa ambiziosa prospettiva di combinare Kant e Darwin, più volte annunciata, non trova mai effettivo sviluppo in Habermas. Nel contesto che stiamo esaminando il motivo dominante della sua riflessione riguarda il ruolo del linguaggio. «Il linguaggio oggettivante della neurobiologia attribuisce al 'cervello' il ruolo grammaticale svolto finora dal pronome 'io', ma così facendo non trova alcun accordo col linguaggio della psicologia quotidiana»³³. Il filosofo riprende e applica, quindi, alla questione neurobiologica la sua riflessione sulla comunicazione linguistica e la sua centralità per interpretare il comportamento umano. Introduce «il dualismo metodologico delle prospettive di spiegazione di partecipanti e osservatori che non deve venire ontologizzato in un dualismo di spirito e natura». Siamo, cioè, contemporaneamente osservatori e partecipi della comunicazione. Il risultato di un processo evolutivo di apprendimento si esprime in un «accesso bifocale al mondo da parte di osservatori partecipanti cui deve totalmente affidarsi la conoscenza oggettivamente della natura»³⁴.

Non seguiremo qui tutti i passaggi del ragionamento habermasiano che conclude: «l'io si può certo intendere come una costruzione sociale, ma questo non basta a farne un'illusione»³⁵. La rivendicazione della libertà fatta dal filosofo post-metafisico non restaura alcuna coscienza o io-soggetto ontologicamente connotato, poiché il suo ragionamento si concentra sul sistema di riferimenti linguistici della prima, seconda e terza persona. Insomma, «nella coscienza performativa della libertà si rispecchia la consapevole partecipazione a quello 'spazio delle ragioni' strutturato simbolicamente, in cui si muovono insieme gli spiriti linguisticamente socializzati».

Inutile dire che questi argomenti non convincono per nulla i

neuroscienziati che replicano direttamente sulla «Deutsche Zeitschrift für Philosophie»³⁶.

In realtà, esaminando questo confronto qualificato e puntiglioso, si ha la netta e sconcertante sensazione di trovarsi dinanzi a due discorsi incapaci di comprendersi. Anche in Italia questa problematica ha dato luogo a riflessioni e confronti interdisciplinari (si veda ad esempio il dialogo tra il biologo Edoardo Boncinelli e il filosofo Giulio Giorello³⁷), che investono anche e soprattutto la neuroetica, cioè «l'esame di ciò che è giusto nel trattamento, nelle intrusioni indesiderate e manipolazioni del cervello umano»³⁸. Naturalmente per stabilire ciò che è eticamente giusto nel trattamento, occorre mettere a fuoco in maniera convincente la tematica mente/cervello, a partire dal dato di fatto che «l'avvento delle neuroscienze cognitive ha permesso di mettere in relazione l'attività neuronale con il pensiero e il comportamento, producendo nuovi modelli di comprensione del cervello e della mente»³⁹. Ma la vera posta in gioco rimane la capacità di agire in maniera moralmente giusta e autonoma, in altre parole, la posta in gioco è il concetto tradizionale di libertà.

Libertà e razionalità

Riepiloghiamo: per alcuni neurobiologi l'impossibilità di localizzare un centro-guida della coscienza, sede delle facoltà tradizionalmente imputate dell'agire morale (volontà, libertà ecc.), è un motivo sufficiente per negare un «io», inteso come attore capace di agire autonomo e consapevole. La conclusione è che non esiste la libertà. A mio parere, invece, più saggiamente avrebbero dovuto dedurre che non regge più l'idea tradizionale di un soggetto autonomo ontologicamente depositario della libertà tout court. Detto questo, se il concetto di libertà di matrice metafisica e/o idealistica non è più plausibile, l'alternativa offerta dai neurologi non è convincente. Quando per contestare l'io tradizionale i neuroscienziati risuscitano polemicamente il paradigma – altrettanto tradizionale! – del determinismo, travestito in termini

neurobiologici, cadono in una trappola speculare a quella metafisica che vogliono liquidare. Libertà ontologicamente fondata e determinismo, infatti, appartengono allo stesso schema concettuale.

L'indeterminatezza, l'imprevedibilità e la contingenza che siamo portati ad associare alla nostra «libera scelta» e che le danno senso, attendono ancora una spiegazione neurobiologica persuasiva. Inoltre, non mi paiono risolutive nemmeno le sperimentazioni empiriche e/o di laboratorio fatte per misurare o addirittura per fissare il grado di libertà di una decisione necessariamente ridotta ad un singolo gesto o serie di gesti⁴⁰. L'atto di scelta o di decisione che davvero conta non è, dunque, quello puntale/puntualista di un gesto circoscritto nello spazio e nel tempo, su cui si concentra l'esperimento di laboratorio, ma le decisioni che si prendono in continuità o incrementalmente nella vita quotidiana ordinaria o anche nei momenti straordinari: decisioni che il soggetto stesso, magari con un processo autoriflessivo, afferma ex post che sono state prese «inconsiamente».

Ma c'è un altro aspetto da considerare, ancora più interessante: come si qualifica in termini di libertà la decisione del neurologo di dare corso ai suoi esperimenti? Quando il neuroscienziato parla dell'illusorietà della libertà dell'uomo, argomenta (deve argomentare) in modo da farsi capire da un interlocutore che si suppone possieda proprio quei requisiti di autonomia di giudizio che lui, come scienziato, sta squalificando e falsificando in quanto illusori. Ma, allora, che valore hanno le critiche distruttive del neurologo nei confronti dell'io e della libertà, se l'io e la libertà sono il requisito del suo stesso farsi capire e comunicare? Questo è il paradosso della libertà.

Le operazioni scientifiche sono immerse in una «forma di vita» di tipo linguistico (Wittgenstein) che presuppone tuttavia un atteggiamento metafisico ingenuo. Tutti noi (compresi gli scienziati) nella forma di vita comunicativa ci comportiamo spontaneamente, irriflessivamente, come metafisici nel senso che accettiamo di essere un «io», di essere solidamente impiantati nel «mondo», di possedere la «libertà» ecc. Se non ci atteggiassimo così, non avremmo nessuna chance di farci capire né di essere

capiti. Quando gli scienziati espongono le loro teorie sull'inesistenza della libertà si esprimono in un linguaggio meta-scientifico, ricco di immaginario, appartenente ad una dimensione della realtà che non è quella scientificamente protocollata. Si tratta di un linguaggio che fonde insieme dati scientificamente incontrovertibili e asserzioni del tutto soggettive, concetti rigorosi e associazioni emotive: in breve, quel linguaggio composito che funge da collegamento tra le molte dimensioni della vita reale.

A favore di quella che continuiamo a chiamare «libertà» si può argomentare soltanto in modo controfattuale. In altre parole, la libertà è un postulato negando il quale non solo viene meno la tenuta morale della società umana come tale, ma diventa privo di senso il nostro stesso interagire e comunicare, compresa la comunicazione che nega la libertà stessa. Come la nostra visione della natura non può essere deterministica o teleologica perché deve tener conto di una incommensurabile combinazione di cause contingenti e necessitanti, di casualità e di vincoli ecc., così per l'uomo vale quel complesso specifico di costrizioni e opportunità, di cogenze e di chances che solo in ultima istanza sono governate o governabili da quella che chiamiamo libertà. È una concezione controfattuale e minimalista di libertà⁴¹, ma del tutto congruente con l'idea di razionalità radicata nell'Occidente che ci ha accompagnato nelle nostre riflessioni.

Note

I. Ridefinire la razionalità occidentale

1 Cfr. Ian Buruma e Avishai Margalit, *Occidentalismo. L'Occidente agli occhi dei suoi nemici*, trad. it. Einaudi, Torino 2004, pp. 83-84.

2 Thomas Mann, *Considerazioni di un impolitico*, trad. it. De Donato, Bari 1967, p. 154.

3 Tariq Ramadan, *L'Islam in Occidente. La costruzione di una nuova identità musulmana*, trad. it. Rizzoli, Milano 2006, pp. 14-15.

4 È il titolo del libro di Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 2007. Torneremo più avanti su questo concetto.

5 Nel caso tedesco, il *Kulturkrieg* della Germania guglielmina, sfociata nella prima guerra mondiale, si radicalizzerà con l'ostilità contro l'Occidente da parte del nazionalsocialismo hitleriano, forma compiuta del «modernismo reazionario» che porterà alla catastrofe della seconda guerra mondiale. Da essa la Germania (occidentale) si riprenderà soltanto nel secondo dopoguerra, ri-occidentalizzandosi, percorrendo così il ciclo completo anti-Occidente, modernità reazionaria e ri-occidentalizzazione. Su questo ritornerò nel paragrafo Dal modernismo anti-occidentale alla occidentalizzazione compiuta. Il caso tedesco, nel cap. III.

6 Anche se lo studioso inglese non avrebbe definito la sua teoria con questa espressione.

7 A proposito Luciano Gallino, attingendo ad un'ampia letteratura internazionale, sostiene che oggi è in gioco il senso di un'intera civiltà: «Che essa appaia asservita al suo sistema

finanziario piuttosto che esserne – come dovrebbe – la padrona è un segno che la sua crisi economica è diventata crisi di civiltà» (in *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi*, Einaudi, Torino 2011, pp. 5 e 295).

8 Cfr. Manfred Hildermeier, Jürgen Kocka, Christoph Conrad (a cura di), *Europäische Zivilgesellschaft in Ost und West. Begriff, Geschichte, Chancen*, Campus, Frankfurt a.M. 2000, p. 8. La citazione prosegue così: «la società civile si co-definisce tramite il suo rapporto con l'economia; una economia decentralizzata differenziata come sfera propria, legata all'economia di mercato; si co-definisce tramite il suo rapporto con lo Stato, guardato tuttavia con un certo distacco, non raramente in modo conflittuale».

9 Lo registra anche Jürgen Habermas, il teorico per eccellenza della «razionalità comunicativa» e della «sfera pubblica», che scrive pagine preoccupate in *Il ruolo dell'intellettuale e la causa dell'Europa*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 2011.

10 Con «razionalismo» non intendo una qualche particolare «filosofia della razionalità», ma semplicemente una visione generale e positiva della razionalità.

11 Per limitarci agli studiosi qui presi in considerazione, constatiamo ad esempio che il sociologo Luciano Gallino (cfr. n. 7) nel suo ragionamento sul «finanzcapitalismo» presuppone senz'altro l'esistenza di un criterio di razionalità «oggettiva». Anche lo storico-politologo Herfried Münkler e l'analista politico Lucio Caracciolo (di cui si parlerà nel cap. VI) parlano di mancanza di «razionalità strategica» nel comportamento politico e militare, dando per sottinteso che tale razionalità sia univocamente identificabile. Una diversa problematica verrà sollevata dalla «razionalità della fede», un'espressione cara a Joseph Ratzinger, che vedremo nel cap. V.

12 Intelligibilità non vuol dire «comprensione della essenza» del mondo, della vita, dell'uomo, nel senso della metafisica o della ontologia. Detto in altro modo: la razionalità/intelligibilità di cui parliamo non è riferita o riferibile al mondo, all'uomo o alla natura come una totalità dotata di senso oggettivo. Questa conoscenza è al

di là della nostra capacità. In questo senso il finalismo che caratterizza la razionalità dell'attore-uomo, oltre ad essere limitata, non corrisponde ad alcuna razionalità finalistica intrinseca dell'universo o della sua evoluzione, quale è sostenuta ad esempio dalla dottrina della Chiesa in polemica con il (neo)darwinismo. Noi possiamo definire soltanto quelle che chiamiamo «leggi» (o costanti o regolarità) verificabili scientificamente nel mondo della natura, nel bios di cui siamo parte. Possiamo costruire un finalismo limitato e fragile – ma pur sempre espressione di razionalità – per il mondo dell'uomo (società e storia), per governarlo.

13 «La ragione rispetta soltanto ciò che ha superato il suo esame libero e pubblico», scrive Immanuel Kant nella Prefazione alla Critica della ragion pura. Tuttavia vorrei chiarire che non mi preme qui approfondire se e in che misura Kant sia da annoverare nell'illuminismo radicale o in quello moderato; su questo si veda Jonathan Israel, *Una rivoluzione della mente. L'illuminismo radicale e le origini intellettuali della democrazia moderna*, trad. it. Einaudi, Torino 2011.

14 Max Weber, nella pagina che apre la Premessa ai suoi saggi di sociologia della religione, in cui si formula il quesito-chiave del nesso tra Occidente, razionalismo e storia universale, scrive: «Quale concatenamento di circostanze ha fatto sì che proprio sul terreno dell'Occidente – e soltanto qui – si siano presentati fenomeni culturali che si sono collocati (almeno come noi ce lo immaginiamo volentieri) in una linea di sviluppo che ha acquistato significato e validità universali?». Cfr. Max Weber, *Vorbemerkung*, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, quarta edizione fotomeccanica, Mohr, Tübingen 1947, p. 1. Pur essendo disponibile un'ottima versione italiana della Sociologia della religione (Edizioni di Comunità, Torino 2002) preferisco riferirmi direttamente al testo originale.

15 Così Detlev J.K. Peukert ha descritto il «moderno classico» in *La repubblica di Weimar. Anni di crisi della modernità classica*, trad. it. Bollati Boringhieri, Torino 1996, p. 96.

16 «La modernità può riferirsi ad uno stile di vita, una cultura, un discorso, un'epoca storica, un movimento, un progetto,

un modo di pensare, un orientamento intellettuale – ma anche al capitalismo, all'industrializzazione, alla democrazia, al costituzionalismo o al secolarismo». Così Alev Çinar, *Modernity, Islam and Secularism in Turkey: Body, Places, and Time*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2005, p. 1.

17 Su questo rimando al cap. IV, Il mondo islamico riprende la parola.

18 In Weber c'è una significativa oscillazione semantica tra *Säkularisation* (processo sociale, economico, giuridico-politico) ed *Entzauberung* (processo culturale più intimamente attinente al sentire soggettivo), pur essendo entrambe forme della *Rationalisierung*.

19 Charles Taylor, *L'età secolare*, trad. it. Feltrinelli, Milano 2009, p. 958. Il filosofo, dopo oltre mille pagine di acute, meditate e sofferte considerazioni, arriva alla tesi che la fede – intesa come aspirazione alla trascendenza – è sostanzialmente «un'esperienza di vita» che prescinde virtualmente da ogni argomentazione teologica. In definitiva, uno dei maggiori studiosi del fenomeno religioso contemporaneo è incerto tra la tesi che oggi la religione si impone senza (bisogno di) teologia e la nostalgia per un discorso teologico che ha le sue radici nel cosiddetto «nominalismo», considerato il primo razionalismo occidentale che introduce all'età moderna nel XIV secolo.

20 Questo aspetto non interessa alla ricerca sociologica che, facendo il suo mestiere, si limita a registrare il ritorno del sacro e la sua funzione compensativa di «bene-rifugio per rispondere alla crisi». Cfr. Franco Garelli, *Religione all'italiana*, Il Mulino, Bologna 2011; Roberto Cartocci, *Geografia dell'Italia cattolica*, Il Mulino, Bologna 2011. In questo contesto personalmente parlo di «religione-di-chiesa» intendendo l'esperienza e l'atteggiamento religioso tipici del cattolicesimo italiano che non ha alternative né teologiche, né culturali, né espressive, né rituali rispetto a quelle istituzionalizzate dalla Chiesa. Anche se viene meno ogni pratica religiosa, il modo di pensare rimane sempre quello trasmesso direttamente o indirettamente dalla istituzione-Chiesa tradizionale.

II. L'Occidente diviso e divisivo

1 Indicativamente ricordiamo André Glucksmann, *Occidente contro Occidente*, trad. it. Lindau 2004 e Jürgen Habermas, *Occidente diviso*, Laterza, Roma-Bari 2005.

2 Nel contempo è impossibile negare tratti tipicamente occidentali ad aree regionali o nazionali assolutamente fuori da tale orizzonte geografico: si pensi all'Australia o alla Nuova Zelanda. Spesso invece convenzionalmente non vengono incluse o semplicemente non vengono messe a fuoco come «occidentali» le nazioni latino-americane.

3 Il presidente degli Stati Uniti Barack Obama, partecipando nella primavera del 2011 al Consiglio dei capi di Stato dell'Europa centrale, lo ha salutato come parte dell'Occidente a tutti gli effetti. Con questo atteggiamento il presidente americano mira ad allargare senz'altro l'identità occidentale a tutti gli Stati dell'Europa orientale, come se fossimo davanti ad una riedizione dell'«Occidente libero» qualificato dalla inimicizia verso tutte le dittature, senza distinzione di geografia e di storia.

4 Cfr. Michel Korinman, *Quand l'Allemagne pensait le monde. Grandeur e décadence d'une géopolitique*, Fayard, Paris 1990. Su questa problematica si veda Mario Losano, *La geopolitica del Novecento. Dai grandi spazi delle dittature alla decolonizzazione*, Bruno Mondadori, Milano 2011. In Italia acute analisi e diagnosi sono offerte dalla rivista «Limes. Rivista italiana di geopolitica», diretta da Lucio Caracciolo.

5 Per questo rimando al cap. V dedicato alla «razionalità delle nuove guerre».

6 Questa fenomenologia non è recentissima. Cfr. le considerazioni dello scrivente esposte anni fa in *Se cessiamo di essere una nazione*, Il Mulino, Bologna 1993, in part. il cap. II, «Ripensare la nazione. Tra etnodemocrazie regionali e costruzione europea».

7 Pensiamo alle prospettive realizzate nella Confederazione svizzera, ai cui cittadini non si può certo negare di costituire un demos, nonostante la riconosciuta esistenza di diversi popoli-ethnos

e di diverse lingue. Lo scarso entusiasmo politico verso il modello confederale non ha nulla a che vedere con le considerazioni sul demos che qui stiamo facendo.

8 Cfr. l'analisi di Pier Paolo Portinaro, *Il labirinto delle istituzioni nella storia europea*, Il Mulino, Bologna 2007.

9 Il presidente della Repubblica Giorgio Napolitano, nel suo importante discorso del 26 ottobre 2011 al Collège d'Europe di Bruges, ha espresso un passaggio che merita di essere riportato: «Rispettiamo come sempre in modo particolare la dedizione della Germania alla causa europea, e ne ammiriamo i successi conseguiti come grande paese democratico sul piano economico-sociale e sul terreno della stabilità monetaria, comprendendo le ragioni storiche del suo attaccamento a questo essenziale pilastro. Esprimiamo amichevolmente la preoccupazione per quella che appare una riluttanza ad accettare ulteriori, ormai inevitabili, trasferimenti di sovranità – e dunque anche di decisioni a maggioranza – al livello europeo».

III. Il moderno occidentale e le sue contestazioni

1 Karl Jaspers, *Origine e senso della storia*, trad. it. Rizzoli, Milano 1965, p. 20. In realtà già Alfred Weber nella sua *Storia della cultura come sociologia della cultura* del 1935 aveva sviluppato riflessioni molto simili. Oggi si ricordano altri autori precedenti, a cominciare dallo studioso francese del zoroastrismo Anquetil-Duperron vissuto nella seconda metà del Settecento.

2 Benjamin I. Schwartz e Eric Weil, *The Age of Transcendence*, in «Daedalus», CIV, Spring 1975, 2, rispettivamente a pp. 1-7 e 21-26.

3 Arnaldo Momigliano, anziché di assiale, ha parlato di «età della critica». «Tutte queste civiltà sono letterate, hanno una organizzazione politica complessa che combina governo centrale e autorità locali, elabora piani urbanistici, sviluppa tecnologie dei metalli avanzate e pratica una diplomazia internazionale. In tutte

queste civiltà c'è una tensione profonda tra poteri politici e movimenti intellettuali. Dovunque si notano tentativi di introdurre maggiore giustizia, maggiore perfezione e una spiegazione più universale delle cose. Nuovi modelli di realtà, appresi misticamente, profeticamente o razionalmente sono proposti come critica e alternativa ai modelli prevalenti. Siamo nell'età della critica» (Arnaldo Momigliano, *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization*, Cambridge University Press, Cambridge [UK] 1975, pp. 8-9).

4 Si è anche suggerito di distinguere tra «tempo assiale» in senso vero e proprio e «culture assiali» che lo sviluppano, lo amplificano, lo portano a compimento. Così Wolfgang Schluchter, *Rationalität – das Spezifikum Europas?*, in Hans Joas e Klaus Wiegandt (a cura di), *Die kulturellen Werte Europas*, Fischer-Taschenbuch-Verlag, Frankfurt a.M. 2005.

5 Così Shmuel N. Eisenstadt, *Die Achsenzeit in der Weltgeschichte*, in Joas e Wiegandt (a cura di), *Die kulturellen Werte Europas* cit., p. 40. Tra i suoi libri precedenti si veda *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, State of University of New York Press, Albany 1986.

6 La prima citazione è tratta da Jan Assmann, *Dio e gli dei. Egitto, Israele e la nascita del monoteismo*, trad. it. Il Mulino, Bologna 2009, p. 131; mentre la seconda da Id., *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, trad. it. Einaudi, Torino 1997, pp. 245-46.

7 Assmann, *Dio e gli dei* cit., pp. 20-21.

8 Tutte le citazioni che seguono sono tratte dal cap. IV «L'età assiale e la separazione tra Stato e religione: il monoteismo come movimento 'assiale'» del testo citato, pp. 111-30, la cui prima versione è apparsa nel volume di Johann P. Arnason, Shmuel N. Eisenstadt e Bjorn Wittrock (a cura di), *Axial Civilizations and World History*, Brill, Leiden 2005.

9 Assmann, *Dio e gli dei* cit., p. 160.

10 Ivi, pp. 162-63, 182.

11 Così Robert N. Bellah, *What is Axial about the Axial Age?*, in «*European Journal of Sociology*», XLVI, April 2005, 1,

pp. 69-87.

12 Ivi, p. 81, n. 31. Giustamente a questo proposito l'autore cita Eric Voegelin.

13 Ivi, p. 86.

14 Così Eisenstadt, *Die Achsenzeit in der Weltgeschichte* cit., p. 64.

15 Shmuel N. Eisenstadt (a cura di), *Multiple Modernities*, Transaction Publishers, New Brunswick (NJ) 2002.

16 Così Thomas Schwinn, *Kulturvergleich in der globalisierten Moderne*, in Gert Albert et al. (a cura di), *Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm*, Mohr Siebeck, Tübingen 2003, p. 313. È significativo che questa riflessione venga fatta nel contesto della rivisitazione del «paradigma Weber».

17 Insomma, «il primo tempo assiale classico si è sviluppato come stadio geneticamente plurale, il secondo tempo assiale moderno invece si è sviluppato come stadio geneticamente singolare. Le sue formazioni molteplici sono un prodotto della diffusione non della genesi» (ibid.).

18 Carl Schmitt, *Staat, Grossraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, a cura di Günter Maschke, Duncker & Humblot, Berlin 1995, p. 162.

19 Bernard Lewis, *Occidentalism and Orientalism*, in Id., *From Babel to Dragomans: Interpreting the Middle East*, Phoenix, London 2004.

20 «Tra tutte le idee europee moderne è il nazionalismo etnico di stile tedesco – incluso il pangermanesimo che a suo tempo ha ispirato i progetti pan-arabisti del neonato partito Baath – ad attrarre gli intellettuali non occidentali che si ribellano alle pretese universalistiche dell'imperialismo occidentale» (così Buruma e Margalit, *Occidentalismo* cit., p. 53).

21 Cfr. a proposito Elena Alessiato, *L'impolitico. Thomas Mann tra arte e guerra*, Il Mulino, Bologna 2011.

22 Così Heinrich August Winkler, lo storico che più di altri ha celebrato il ritorno definitivo della Germania nell'Occidente e nella sua «comunità dei valori» (*Was heißt westliche*

Wertegemeinschaft? Eine Begriffserklärung, ora in *Hitlers Schatten? Anmerkungen zur deutschen Geschichte*, Beck, München 2007, cap. 20, passim). Nel 2000 Winkler ha pubblicato i due volumi *Der lange Weg nach Westen*. Esiste l'edizione italiana: *Grande storia della Germania. Un lungo cammino verso Occidente*, trad. it. Donzelli, Roma 2004, 2 voll. Nel 2009, nell'ampia *Geschichte des Westens. Von den Anfängen in der Antike bis zum 20. Jahrhundert* (Beck, München), ha affermato che non esistono valori «europei» specifici bensì soltanto valori «occidentali». Secondo lo storico il processo dell'occidentalizzazione dell'Occidente è stato lungo e segnato da tempi e scadenze differenti. In ogni caso «il concetto di Occidente (West) quale noi conosciamo dai tempi della guerra fredda, non è identico con quello dell'Occidente (Okzident) storico», che ha come tratto caratterizzante l'idea di libertà originariamente nata dal dualismo tra Chiesa e potere politico. Esemplari in questo senso sono le Dichiarazioni dei diritti in America firmate in Virginia il 12 gennaio 1776, e la Dichiarazione di indipendenza americana del 4 luglio 1776. Georg Jellinek con la sua opera *La dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (1895) ha colto il punto cruciale: «L'idea di definire per legge diritti dell'individuo inalienabili, innati, sacri non è di origine politica ma religiosa. Ciò che si era ritenuto opera della rivoluzione (francese), è in realtà frutto della Riforma e delle sue battaglie». In questo senso già Ernst Troeltsch aveva dimostrato in modo convincente l'importanza decisiva dei religiosi battisti e dei quaccheri. L'affermazione dell'eguaglianza degli uomini davanti alla legge presuppone storicamente la fede nella eguaglianza degli uomini davanti a Dio. I diritti dell'uomo non sarebbero pensabili senza la precedente rivoluzione culturale del monoteismo. I padri della Costituzione americana non erano tutti cristiani credenti come i puritani o gli esponenti di altre confessioni religiose, ma erano deisti. Qui affonda le sue radici il pluralismo religioso che è fondamento della cultura politica americana. Solo in seguito interviene l'illuminismo di impronta europea che, grazie soprattutto ai filosofi francesi, dà un contributo decisivo in senso universalistico. Il 1789 fa un importante passo in

avanti rispetto al 1776, ma a quest'ultimo è profondamente debitore. Non c'è alcun dubbio che queste tesi sono storicamente fondate e da tempo condivise, ma è evidente che lo studioso berlinese sente il bisogno di accentuare fortemente le origini religiose dei diritti fondamentali dell'uomo in Occidente per essere in sintonia con la congiuntura culturale che registra in Europa.

23 Cfr. Jeffrey Herf, *Il modernismo reazionario. Tecnologia, cultura e politica nella Germania di Weimar e del Terzo Reich*, trad. it. Il Mulino, Bologna 1988.

24 Ivi, p. 301.

25 Hans-Ulrich Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, vol. IV, p. xxi. Cfr. anche *Das Ende des deutschen 'Sonderwegs'*, in Id., *Umbruch und Kontinuität. Essays zum 20. Jahrhundert*, Beck, München 2000, pp. 84-89.

26 Mi limito qui a segnalare alcune pubblicazioni considerate testi di riferimento obbligato. David Blackbourn e Geoff Eley, *Mythen deutscher Geschichtsschreibung: die gescheiterte bürgerliche Revolution von 1848*, Ullstein, Frankfurt a.M. 1980, pp. 71-129 (nuova edizione inglese *The Peculiarities of German History. Bourgeois Society and Politics in Nineteenth-Century Germany*, Oxford University Press, Oxford 1984); Bernd Faulenbach, *Ideologie des deutschen Weges: die deutsche Geschichte in der Historiographie zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus*, Beck, München 1980; Horst Möller (a cura di), *Deutscher Sonderweg – Mythos oder Realität?*, Wien, München 1982; Helga Grebing, *Der «deutsche Sonderweg» in Europa 1806-1945: Eine Kritik*, Kohlhammer, Stuttgart 1986; Thomas Nipperdey, *Nachdenken über die deutsche Geschichte*, Beck, München 1986; Lutz Niethammer, *Geht der deutscher Sonderweg weiter?*, in Id., *Deutschland danach: postfaschistische Gesellschaft und nationales Gedächtnis*, Dietz, Bonn 1999, pp. 201-24; Reinhart Koselleck, *Deutschland – eine verspätete Nation?*, in Id., *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000, pp. 359-79. Una sintesi eccellente dell'intera problematica è offerta da James J. Sheehan, *Paradigm Lost? The 'Sonderweg' revisited*, in Gunilla Budde, Sebastian Conrad, Oliver Janz (a cura

di), *Transnationale Geschichte: Themen, Tendenzen und Theorien*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2006, pp. 150-60; si veda anche Helmut Walser Smith, *When the Sonderweg Debate Left Us*, in «German Studies Review», XXXI, May 2008, 2, pp. 225-40. In lingua italiana infine segnalo l'ampio accurato lavoro di Marzia Ponso, *Una storia particolare. Sonderweg tedesco e identità europea*, in corso di stampa per i tipi del Mulino, nella collana del Centro storico italo-germanico della Fondazione Bruno Kessler di Trento.

27 Cfr. Hans-Ulrich Wehler, *L'impero guglielmino 1871-1918*, trad. it. De Donato, Bari 1981, in cui l'autore affronta la questione della modernizzazione regressiva della società e dello Stato guglielmino nel contesto politico e culturale dell'incubazione e dello scatenamento della prima guerra mondiale (imputato alla Germania secondo la lezione di Fritz Fischer), collocandola già nel cono d'ombra che porterà al nazionalsocialismo.

28 Cfr. Anselm Doering-Manteuffel, *Wie westlich sind die Deutschen? Amerikanisierung und Westernisierung im 20. Jahrhundert*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1999; Heinz Bude e Bernd Greiner (a cura di), *Westbindungen. Amerika in der Bundesrepublik*, Hamburger Edition, Hamburg 1999; *Im Sog des Westens*, num. monografico di «Vorgänge. Zeitschriften für Bürgerrechte und Gesellschaftspolitik», 154 (2001); il saggio di Eckart Conze, *Percorsi verso la Comunità Atlantica. Americanizzazione, occidentalizzazione ed europeizzazione nella politica internazionale della Repubblica Federale Tedesca*, in Gian Enrico Rusconi e Hans Woller (a cura di), *Italia e Germania 1945-2000. La costruzione dell'Europa*, Il Mulino, Bologna 2005, pp. 273-94 (trad. ted. *Parallele Geschichte? Italien und Deutschland 1945-2000*, Duncker und Humblot, Berlin 2006); Axel Schildt, *Annäherungen an die Westdeutschen: sozial- und kulturgeschichtliche Perspektiven auf die Bundesrepublik*. 14 Beiträge zur Geschichte der alten Bundesrepublik, Wallstein, Göttingen 2011.

29 Con questa espressione si designa correntemente la produzione filosofica e sociologica di Max Horkheimer, Theodor

W. Adorno e della loro Scuola di Francoforte, che trova una sintesi nel concetto di «teoria critica» cui presto si aggiunge, diventando per un certo periodo figura dominante, Herbert Marcuse, il quale, da tempo residente in America, mantiene comunque un suo percorso intellettuale autonomo.

30 Così Clemens Albrecht et al., *Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik: eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule*, Campus Verlag, Frankfurt a.M. 1999; Manfred Görtemaker, *Geschichte der Bundesrepublik Deutschland*, Beck, München 1999: in questo volume l'autore intitola la parte dedicata agli anni Sessanta e ai primi anni Settanta «Umgründung der Republik». Per un bilancio complessivo si veda Edgar Wolfrum, *Die geglättete Demokratie. Geschichte der Bundesrepublik Deutschland von ihren Anfängen bis zur Gegenwart*, Klett-Cotta, Stuttgart 2006.

31 Non si dimentichi Jürgen Habermas, *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 1975, uno tra i libri più influenti dell'autore.

32 In *Una sorta di risarcimento danni*, in Gian Enrico Rusconi (a cura di), *Germania: un passato che non passa. I crimini nazisti e l'identità tedesca*, Einaudi, Torino 1987, pp. 23-24. Per gli sviluppi successivi nella Germania riunificata e sulla cultura politica tedesca di oggi rimando al mio Berlino. La reinvenzione della Germania, Laterza, Roma-Bari 2009.

33 Il concetto di *Verfassungspatriotismus* è coniato da Dolf Sternberger, ma viene pubblicisticamente usato in modi diversi. Su questa tematica rimando al cap. V del mio libro *Se cessiamo di essere una nazione* cit.

34 Nel già citato *Der lange Weg nach Westen*, vol. II, p. 655.

35 Il saggio di Samuel P. Huntington del 1993, *Clash of Civilizations*, è apparso in «*Foreign Affairs*», LXXII, 1993, 3, pp. 22-49, il volume omonimo, *Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, è stato tradotto in italiano per i tipi di Garzanti nel 1997, col titolo *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*.

36 Ripubblicato nel 2004 in una raccolta di scritti dell'autore

che va dagli anni Cinquanta ai primi del Duemila, col titolo *From Babel to Dragomans. Interpreting the Middle East*, Weidenfeld and Nicolson, London 2004, pp. 397-413.

37 L'autore menziona Max Weber a proposito delle «religioni mondiali» che stanno a fondamento delle grandi civiltà ma non coglie il senso del razionalismo occidentale che lega etica protestante e spirito del capitalismo. Weber, cui si deve il primo sistematico studio scientifico delle religioni mondiali, non affermerebbe mai l'equivalenza senza mediazioni tra civiltà e religione come fa Huntington. In compenso quest'ultimo cita un paio di volte in modo simpatetico Oswald Spengler, l'autore di *Il tramonto dell'Occidente* (pubblicato tra il 1918 e il 1922), anche se è fuori luogo parlare di analogie tra il suo lavoro e quello spengleriano, come talvolta si legge.

38 Huntington, *Lo scontro delle civiltà* cit., p. 32. Cfr. Edward W. Said, *Cultura e imperialismo: letteratura e consenso nel progetto coloniale dell'Occidente*, trad. it. Gamberetti, Roma 1998.

39 Olivier Roy, *La santa ignoranza. Religioni senza cultura*, trad. it. Feltrinelli, Milano 2009, p. 18.

40 Huntington, *Lo scontro delle civiltà* cit., p. 457.

41 Ivi, p. 474.

42 Cfr. Lewis, *The Roots of Muslim Rage*, ora in Id., *From Babel to Dragomans. Interpreting the Middle East* cit., pp. 397-413.

43 Ivi, p. 405.

44 Ivi, p. 410.

45 Lewis, *Occidentalism and Orientalism*, in *From Babel to Dragomans* cit., p. 542; si veda anche Id., *Il suicidio dell'Islam: in che cosa ha sbagliato la civiltà mediorientale?*, trad. it. Mondadori, Milano 2002.

46 Pubblicato da Clarendon, Oxford 1999.

47 Così Buruma e Margalit, *Occidentalismo* cit., p. 83. Questo libro è di gran lunga il più fortunato ed efficace nel descrivere «l'Occidente agli occhi dei suoi nemici». Si veda anche il volume Carla Pasquinelli (a cura di), *Occidentalismi*, Carocci, Roma 2005. La curatrice definisce l'«occidentalismo» come «l'insieme di procedure discorsive – enunciati, rappresentazioni,

stereotipi – che hanno costruito la soggettività dei colonizzati ma anche quella dei colonizzatori nonché i loro rapporti reciproci». «Occidentalismo» è diventata una parola esplosiva – scrive. In realtà rischia di essere una parola esplosa in molti significati che sono incompatibili tra loro, con la creazione di non poca confusione. Quando sotto l’etichetta di «studi postcoloniali» troviamo, ad esempio, affermazioni come «l’illuminismo occidentale è la base essenziale per il vero razzismo nel senso moderno e coloniale», oppure «tutto l’Occidente ha contribuito alla realizzazione di Auschwitz» – affermazioni fatte senza fondate argomentazioni – non ci si può aspettare serie acquisizioni conoscitive.

48 Hasan Hanafi in Massimo Campanini, *Il pensiero islamico contemporaneo*, Il Mulino, Bologna 2009, pp. 64-65.

49 Hayden White, *Die Verwestlichung der Weltgeschichte*, in Jörn Rüsen (a cura di), *Westliches Geschichtsdenken: eine interkulturelle Debatte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999, pp. 178-90.

50 Ivi, pp. 189-90.

51 Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference* cit.

52 Tesi analoghe sono presenti e sviluppate in modo autonomo in molti altri autori. Cfr., ad esempio, Partha Chatterjee, *A Brief History of Subaltern Studies*, in Budde, Conrad, Janz (a cura di), *Transnationale Geschichte* cit., pp. 94-104, che dedica il primo paragrafo a «Gramsci in India». Parafrasando le note tesi gramsciane sulla subalternità delle classi contadine e popolari in Italia, le considera un modello per i subaltern studies in generale. Nello stesso volume (pp. 15-20) Natalie Zemon Davis, nel suo saggio *What is Universal about History?*, sostiene la tesi della «eterotemporalità» nel senso della presenza di «molteplici possibilità in ogni momento nel processo storico».

53 Il termine «iperreale» è liberamente preso da Jean Baudrillard che con esso intendeva definire una copia senza un originale.

54 Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial thought*

and historical difference cit., p. 60.

55 «Tentare di provincializzare questa Europa significa guardare al moderno come a qualcosa di inevitabilmente contestato, significa sovrascrivere sulle narrazioni tradizionali e privilegiate della cittadinanza, altre narrazioni delle relazioni umane che si fondano su passati e futuri immaginati dove le collettività non sono definite né dai rituali della cittadinanza né dall'ossessione della tradizione creata dalla modernità. Non vi sono ovviamente luoghi infrastrutturali in cui questi sogni possono collocarsi. Eppure essi ritorneranno finché i temi della cittadinanza e dello Stato-nazione domineranno le nostre narrazioni della transizione storica poiché questi sogni sono ciò che la modernità reprime per poter esistere» (ivi, p. 64).

56 Cfr. Carola Dietze, *Toward a History on equal terms: A Discussion of Provincializing Europe*, in «History and Theory», XVII, 2008, 1, pp. 69-84; segue, nello stesso numero, la replica di Chakrabarty, *In Defense of Provincializing Europe. A Response to Carola Dietze* in «History and Theory», pp. 85-96, in part. p. 96.

57 «La mia critica all'Europa 'universale' iperreale non è un rifiuto come tale delle idee universali o anche dell'universale che è costruito dentro alla fantasia dell'Europa» (ivi, p. 96).

58 Lo ammette lo stesso Chakrabarty replicando alle obiezioni che gli sono state fatte: «io non contesto l'idea di universale come tale, ma sottolineo che l'universale è una figura estremamente instabile, pur necessaria nel nostro sforzo di affrontare la questione della modernità. 'Provincializzare l'Europa' è riconoscere che il pensiero universalistico è già sempre modificato da storie particolari sia che possiamo o no recuperare completamente tali passati» (ibid.). Naturalmente non c'è nulla da obiettare a quest'ultima affermazione che implicitamente ammette che l'universalismo non è una trovata etnocentrica dell'Occidente o dell'Europa come invece pretendono gli «occidentalisti» più intransigenti.

IV. Il mondo islamico riprende la parola

1 «Un'idea di democrazia interna all'Islam deve accettare la sovranità di Dio; non può sostituire la sovranità popolare alla sovranità di Dio ma deve al contrario mostrare come la sovranità popolare – con il principio che i cittadini possiedono diritti ma hanno anche la corrispondente responsabilità di implementare la giustizia con la misericordia – esprime l'autorità di Dio correttamente intesa. Allo stesso modo, non si può rigettare l'idea che la legge di Dio precede l'azione umana, ma bisogna mostrare come la legislazione democratica rispetti tale priorità». Così scrive Khaled Abou el-Fadl, professore di diritto islamico all'università di California, in un libro intitolato *Islam and the Challenge of Democracy* citato da Campanini, *Il pensiero islamico contemporaneo* cit., p. 144.

2 Così Olivier Roy, *L'Islam alla sfida della laicità*. Dalla Francia una guida magistrale contro le isterie xenofobe, trad. it. Marsilio, Venezia 2008, p. 76.

3 Dilip Parameshwar Gaonkar (a cura di), *Alternative Modernities*, Duke University Press, Durham-London 2001, p. 17.

4 Questa espressione è di Dan Diner, *Il tempo sospeso: stasi e crisi del mondo musulmano*, trad. it., Garzanti, Milano 2007.

5 Così Nilüfer Göle, *Istantanee sulle modernità islamiche*, in Pasquinelli (a cura di), *Occidentalismo* cit., p. 94.

6 Gaonkar nel saggio, omonimo al volume, *Alternative Modernities* cit., p. 15.

7 Çinar, *Modernity, Islam, and Secularism in Turkey* cit.

8 Ivi, p. 34.

9 Alla metà degli anni Novanta il conflitto e la turbolenza politica si sono manifestati in una serie di rifondazioni di nuovi partiti o del loro mutamento di nome con contestazioni e proibizioni da parte dei rappresentanti istituzionali del regime, in particolare dei militari. Alla fine, nelle elezioni del 2002 è emerso e si è affermato l'Akp (*Adalet ve Kalkynma Partisi*). Nella primavera del 2007 la situazione è stata di nuovo drammatica a causa di quello che è stato chiamato un «putsch via internet» dei generali contro

l'elezione di Abdullah Gül a presidente della Repubblica. Sono seguite altre prove di forza tra le varie istituzioni statali. Con l'anticipo delle elezioni in giugno del 2007 Erdogan le ha vinte grazie al sostegno del ceto medio moderato e il contestuale insuccesso degli islamisti. È stata allora limitata la competenza del Consiglio della sicurezza nazionale e rafforzato il potere del presidente dei ministri. Nel 2011 Erdogan ha vinto di nuovo le elezioni ma non ha raggiunto la sperata maggioranza assoluta che gli avrebbe consentito di procedere all'attuazione di una riforma costituzionale da lui desiderata. In compenso ha inaugurato una risoluta e fortunata apertura diplomatica verso il mondo arabo suscitando addirittura voci che parlano favorevolmente di un modello turco.

10 Çinar, *Modernity, Islam, and Secularism in Turkey* cit., p. 34.

11 Così Peter J. Katzenstein in Elisabeth Shakman Hurd, *The Politics of Secularism in International Relations*, Princeton University Press, Princeton 2008, p. 30.

12 Hurd, *The Politics of Secularism in International Relations* cit., p. 119.

13 E ancora continua la politologa americana Hurd: «L'Islam politico è un insieme diversificato e sfaccettato di tradizioni discorsive in cui l'ordine morale e politico è negoziato e continuamente ri-negoziato» (ivi, p. 130).

14 In realtà la conclusione cui arriva la politologa è generica: «Non è possibile metter a punto l'essenza di una religione particolare e associarla in modo definitivo e determinante ad una forma particolare di politica che imbriglia i suoi esiti politici» (ivi, p. 153). Da questo punto di vista, la critica ai limiti della disciplina storica europea fatta da Chakrabarty (vista nel cap. III) è più ricca di utili stimoli.

15 Roy, *L'Islam alla sfida della laicità* cit.

16 Ivi, pp. 71-72.

17 Ivi, pp. 151-52.

18 Joseph Isensee, *Integration als Konzept: Die Grenze der Toleranz*, relazione tenuta ai 53. Bitburger Gespräche pubblicato

sul loro Jahrbuch 2010 e ripreso dai «Blätter für deutsche und internationale Politik», 3, 2010, pp. 79-90. La cit. nel testo è a p. 83.

19 Per l'Italia mi limito a ricordare il già citato volume di Campanini, *Il pensiero islamico contemporaneo*, e quello di Giancarlo Bosetti, Nicola Missaglia e Nina zu Fürstenberg (a cura di), *Una mappa intellettuale dell'Islam che cambia*, in «Reset», maggio-giugno 2011. Entrambi i lavori offrono indicazioni bibliografiche indispensabili per approfondire l'argomento.

20 Nasr Hamid Abu Zayd, *Islam e storia. Critica del discorso religioso*, trad. it. Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 173.

21 «Sostenere la dottrina del Corano increato e la sovratemporalità della Rivelazione non produce altro risultato se non quello di imbalsamare i testi religiosi sottraendoli a qualsiasi riflessione. Mentre la tesi opposta, situando il testo sacro in una dimensione storica, lo restituisce alla propria vitalità e lo libera attraverso la rilettura e l'interpretazione, all'assoggettamento ai propri limiti temporali, aprendolo al tempo stesso alle preoccupazioni e agli interessi degli uomini nel vivo corso della storia» (ivi, p. 56).

22 Nasr Hamid Abu Zayd, *Una vita con l'Islam*, a cura di Navid Kermani, trad. it. Il Mulino, Bologna 2004, p. 34. Va notato che la centralità assegnata da Zayd a chi riceve il messaggio coranico e all'orizzonte della sua recezione ci ricorda l'approccio di Hans Blumenberg di fronte alla interpretazione dei Vangeli.

23 «Quando parliamo del carattere letterario del Corano non vogliamo dire che sia letteratura: sarebbe una interpretazione tanto riduttiva quanto quella che ne fa un codice di leggi o un trattato morale. Il Corano contiene tutto ciò, ma può essere compreso soltanto attraverso l'analisi scientifica letteraria» (ivi, p. 114).

24 Zayd, *Islam e storia* cit., p. 39.

25 Ivi, p. 81.

26 Lo stesso mondo musulmano «ha trovato una spiegazione della propria sconfitta tanto semplice quanto fatale: la causa della debolezza è stata individuata nell'Islam» (ivi, p. 73).

27 Di questa opera esiste un'edizione francese e una più

recente tedesca *Kritik der Arabischen Vernunft*. Die Einführung, Perlen Verlag, Berlin 2009, cui qui mi riferisco. In Campanini, *Il pensiero islamico contemporaneo cit.*, sono riportati alcuni passaggi tratti da *La ragione araba*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1996. Nelle differenti versioni compaiono differenti parti della stessa opera. L'edizione tedesca comprende due testi, *Nahnu wa al-turath* (Noi e la tradizione) e *Al turath wa al-hadatha* (Tradizione e moderno), che sono di particolare interesse per la nostra problematica. Il testo è preceduto da presentazioni dell'opera e della personalità del filosofo da parte di Reginald Grüenberg, Sonja Hegasy, Ahmed Mahfoud, Marc Geoffroy. Cfr. anche il saggio di Sonja Hegasy, *Die Säkularisierung des arabischen Denkens: Zur Trennung von Vernunft und Religion*, in «Aus Politik und Zeitgeschichte», 24, 2010, pp. 3-8.

28 Non è senza una qualche contraddizione che, a dispetto della dichiarata chiusura verso il modo di filosofare europeo, Al-Jabri ne sia di fatto fortemente dipendente – dalle categorie foucaultiane al riferimento alle tesi kuhniane.

29 Al-Jabri, *Kritik der Arabischen Vernunft cit.*, pp. 55-56.

30 «Il lettore arabo è assorbito interamente dalla tradizione che lo priva d'autonomia e di libertà. Da quando viene al mondo gli viene inoculata la tradizione in forma di un determinato vocabolario, lingua e pensiero; in forma di favole, leggende e idee immaginarie. Riceve tutto senza alcun confronto critico e senza il minimo spirito critico. L'esercizio del pensiero in queste condizioni diventa un gioco di memoria» (ivi, pp. 86 sgg.).

31 Ivi, pp. 56-58.

32 Ivi, p. 61.

33 Ivi, p. 62.

34 Ivi, p. 225.

35 Naturalmente non mancano critiche al pensiero di Al-Jabri. In particolare gli si rimprovera una troppo semplicistica contrapposizione tra Oriente iraniano sciita, mistico e irrazionalistico, e Occidente nordafricano e andaluso, considerato depositario della razionalità.

36 Pubblicato dalla Random House nel 2005. Qui mi servo

della versione tedesca: Reza Aslan, *Kein Gott außer Gott. Der Glaube der Muslime von Muhammad bis zur Gegenwart*, Beck, München 2006.

37 Ivi, p. 21.

38 E ancora Aslan: «Alla fine la religione è per definizione interpretazione; e per definizione tutte le interpretazioni hanno la loro giustificazione anche se alcune sono più razionali di altre» (ivi, pp. 18-19).

39 Ivi, pp. 191-92.

40 Ivi, pp. 281-82.

41 Ivi, p. 285. A sostegno di questa distinzione Aslan si limita a citare il vecchio libro degli anni Sessanta di Harvey Cox, *The secular city: Secularization and urbanization in theological perspective*. I suoi giudizi sul secolarismo sono un po' superficiali. Ad esempio, definisce la Turchia un paese «secolare», soltanto a causa della proibizione del velo nell'ambito pubblico, ignorando il fatto che nel frattempo questa disposizione è stata abolita e non prendendo atto dell'ampio dibattito che l'ha accompagnato.

42 Ivi, p. 288.

43 Navid Kermani, *Warum hast du uns verlassen?* Guido Renis «Kreuzigung», in «Neue Zürcher Zeitung», 14 marzo 2009.

44 Cfr. Navid Kermani, *Gott ist schön: das ästhetische Erleben des Koran*, Beck, München 2007.

45 In questo contesto Kermani cita un saggio di Stefan Wild, «Die schauerliche Öde des heiligen Buches». *Westliche Wertungen des koranischen Stils*, in Alma Giese e Christoph J. Bürgel (a cura di), *Gott ist schön und Er liebt die Schönheit*, Peter Lang, Bern 1994.

46 Ivi, p. 294.

47 Ivi, p. 425.

48 Per una presentazione equilibrata, simpatetica ma nel contempo critica della personalità di Ramadan cfr. Nina zu Fürstenberg, *Chi ha paura di Tariq Ramadan? L'Europa di fronte al riformismo islamico*, Marsilio, Venezia 2007.

49 Ramadan, *L'Islam in Occidente* cit., p. 277. Per quanto riguarda la lettura dei passaggi coranici più controversi, il punto

forte di tutte le letture generose verso il dialogo interreligioso sta nella netta distinzione tra l'interpretazione letterale/letteralista del testo coranico e l'interpretazione contestualizzata, storicizzata. Anche di fronte al famoso versetto: «Né ebrei né cristiani saranno contenti di te sinché tu non seguirai la loro religione», Ramadan offre un'interpretazione benevola di quel «non saranno contenti di te». Soprattutto commenta: «Si può provare e manifestare un rispetto profondo e sincero nei confronti di un essere umano con il quale non si condivide una piena comunione spirituale» (ivi, p. 273).

50 Mi riferisco principalmente ai volumi di Ramadan pubblicati in Italia: *Essere musulmano europeo: studio delle fonti islamiche alla luce del contesto europeo*, trad. it. Città aperta, Troina 2002; *L'Islam in Occidente* cit.; *Islam e libertà*, Einaudi, Torino 2008.

51 Ramadan, *Islam e libertà* cit., p. 118.

52 Id., *L'Islam in Occidente* cit., p. 95. In Occidente «sono garantiti i cinque diritti fondamentali che permettono ai musulmani di sentirsi a casa: il diritto di praticare l'Islam, il diritto alla conoscenza, il diritto di fondare organizzazioni, il diritto di rappresentanza autonoma, il diritto di appellarsi alla legge» (ivi, p. 100). A questa considerazione è spesso associata l'affermazione, ancora più impegnativa, che per i musulmani residenti in Occidente questo rappresenta «il centro», mentre i loro paesi d'origine (o di riferimento) sono «la periferia».

53 Ivi, p. 15.

54 Ivi, p. 23. Più avanti parla anche di «movimento dialettico [sic] tra le finalità essenziali determinate dalla Rivelazione e le contingenze della realtà» (ivi, p. 56).

55 Ivi, p. 51.

56 Ivi, p. 133.

57 Ivi, p. 282.

58 Ivi, p. 298.

59 Editto da Laterza, Roma-Bari 2011, a cura di Danilo Zolo, che lo introduce accuratamente. L'edizione originaria americana è del 1990: *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human*

Rights, and International Law, Syracuse University Press, Syracuse (NY). Le citazioni nel testo sono tuttavia tratte dall'edizione italiana; le prime due sono rispettivamente a pp. xxx e xxxi.

60 «Altri musulmani troverebbero difficile ammettere i loro dissensi persino di fronte a se stessi per timore di perdere così la propria fede. Finché il diritto pubblico sharaitico continuerà ad essere considerato come la sola valida versione del diritto islamico, molti musulmani saranno restii a criticare qualsiasi principio o regola della shari'a o ad opporsi alle sue applicazioni pratiche, per quanto ripugnanti e ingiuste essi le possano ritenere» (Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Riforma islamica. Diritti umani e libertà nell'Islam contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 257).

61 Ivi, p. 258.

62 Hegasy, *Die Säkularisierung des arabischen Denkens* cit., pp. 3-8.

63 Ho toccato questo tema in *Come se Dio non ci fosse. I laici, i cattolici e la democrazia*, Einaudi, Torino 2000, cap. III.

64 Nilüfer Göle, nel volume a cura di Krzysztof Michalski e Nina zu Fürstenberg, *Europa laica e puzzle religioso*, Marsilio, Venezia 2005, p. 150.

65 Aslan, *Kein Gott außer Gott* cit., p. 94.

66 Ramadan, *L'Islam in Occidente* cit., pp. 188 e 189.

67 Cfr. Renata Pepicelli, *L'Islam rappresenta una minaccia per il secolarismo? Alcune considerazioni su Europa, Islam e femminismo islamico*, in «Filosofia politica», XXIV, dicembre 2010, 3, pp. 413-30. L'autrice argomenta il suo pensiero in modo molto convinto a favore del femminismo islamico, presentato quest'ultimo come ipotesi vincente «per vivere in Europa senza rinnegare i principi islamici, senza far essere l'Islam una mera appartenenza culturale ma evitando la trappola identitaria che fa dell'Islam una gabbia, un ghetto auto-escludente». Per illustrare le sue tesi l'autrice fa riferimento alle più note studiose sia musulmane sia occidentali. Cita ad esempio Margot Badran che scrive: «il femminismo islamico è un discorso allo stesso tempo religioso e secolare, come lo è l'Islam stesso (din wa dunya, religione e mondo) che combina appunto l'aspetto religioso e secolare. Il

femminismo islamico annulla le dicotomie: non solo quella religioso/secolare, ma anche Oriente/Occidente, maschio/femmina e pubblico/privato. Esso adotta un approccio olistico al mondo e all'esperienza» (ivi, pp. 426-27).

68 L'Oriente non è più «il totalmente altro» dall'Occidente ma piuttosto una controfigura demonizzata di alcuni suoi aspetti e sviluppi, scrive Ulrike Brunotte, Netzwerk, Bruderschaft, Zelle. Die Rolle von Geschlecht und Gewalt bei der Formierung neuer religionspolitischer Gruppen in 'Okzident' und 'Orient', in «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», LVIII, 2006, 2, pp. 114-32.

69 Su queste problematiche Ramadan ha il coraggio di esporsi, anche se non è sempre lineare e convincente nelle sue prese di posizione e nelle sue dichiarazioni, come quando ad esempio qualifica l'Islam «una confessione religiosa», nel senso occidentale (cristiano) del termine. Nel corso di una conferenza tenuta a Berlino presso la Haus der Kulturen der Welt alla fine di gennaio del 2011, questa tesi di Ramadan è stata vivacemente contestata dallo storico Dan Diner per il quale il mondo musulmano è intimamente penetrato da un senso di sacralità con modalità tali da non consentire che si parli di «confessione religiosa musulmana» nel senso cristiano-occidentale. Su questo dibattito si vedano i «Blätter für deutsche und internationale Politik», 3, 2011, pp. 59-74 sotto il titolo Ein neues Wir. Der Islam und Europa.

70 Abbiamo visto nel cap. III come sulla violenza e il monoteismo ha scritto pagine convincenti Jan Assmann: cfr., a proposito, Monotheismus und die Sprache der Gewalt, Picus Verlag, Wien 2006, e Non avrai altro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza, Il Mulino, Bologna 2007.

71 Così Enzo Pace, Perché le religioni scendono in guerra?, Laterza, Roma-Bari 2004, p. x.

72 Cfr. John L. Esposito (a cura di), The Oxford History of Islam, Oxford University Press, Oxford 1999, in part. la voce di Mohammad Hashim Kamali, Law and Society: The Interplay of Revelation and Reason in the Shariah, pp. 107-54.

73 Ramadan, ad esempio, scrive che la shari'a va accolta

come sistema di regole formulate e giustificate dalla tradizione, da interpretare però in maniera consapevole, riflessiva e spirituale, non come codice di diritto penale.

V. Post-secolarismo, democrazia e razionalità della fede

1 Da qualche tempo nella pubblicistica tedesca viene usato frequentemente il termine *Laizität* senza necessariamente riferirsi alla situazione francese.

2 Jean Delumeau, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, trad. it. Il Mulino, Bologna 1987. Lo storico ha ulteriormente ribadito questa tesi anche nell'intervista a Riccardo Chiaberge, *Lo scisma. Cattolici senza Papa*, Longanesi, Milano 2009.

3 Cfr. Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* (1967) ora in Id., *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991, pp. 92-114. Tra le versioni italiane recenti cfr. Ernst-Wolfgang Böckenförde, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, a cura di Michele Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2006.

4 Le tesi di Kelsen sono state formulate negli anni Venti e Trenta nel contesto delle crisi delle democrazie liberali europee; in seguito per la verità sono state da lui stesso attenuate. Cfr. Hans Kelsen, *La democrazia*, trad. it. Il Mulino, Bologna 1988. Sotto il titolo «La democrazia come relativismo politico» leggiamo: «Tolleranza, diritti della minoranza, libertà di parola e di pensiero, così caratteristici della democrazia, non trovano posto in un sistema politico basato sulla credenza nei valori assoluti. Questa credenza porta irresistibilmente – e ha sempre portato – ad una posizione in cui colui che presume di possedere il segreto del bene assoluto pretende di avere il diritto di imporre la propria opinione e anche la sua volontà agli altri, i quali, se non sono d'accordo, sono in errore [...]. Se si riconosce invece che solo i valori relativi sono accessibili

alla conoscenza e alla volontà umana, allora è giustificato imporre un ordinamento sociale ad individui solo se tale ordinamento è in armonia con il maggior numero possibile di individui uguali, cioè con la volontà della maggioranza [...] Unicamente perché esiste la possibilità, che solo il relativismo politico può ammettere, che ciò che è giusto oggi sia errato domani, la minoranza deve aver modo di esprimere liberamente la propria opinione e deve avere ogni possibilità di diventare maggioranza» (ivi, p. 269).

5 Questa è un'espressione del card. Camillo Ruini pronunciata per qualificare il Progetto culturale cattolico da lui messo in moto con successo.

6 Cfr. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Religionsfreiheit: Die Kirche in der modernen Welt, in Id., Schriften zu Staat – Gesellschaft – Kirche, Herder, Freiburg im Breisgau 1990, p. 108: «l'idea che la democrazia (propria di uno Stato costituzionale) sia la sola forma di Stato o quantomeno la sola legittima è un postulato ideologico – nulla di più. I diritti umani possono essere riconosciuti e attuati sotto diverse condizioni politiche, non solo sotto quelle democratiche. La democrazia non si oppone ai diritti umani ma non è la condizione della loro possibilità e realtà. La democrazia non è affatto universale, come vogliono essere i diritti umani. Ma dipende nella sua possibilità da determinati presupposti storici, socio-culturali e di mentalità senza i quali non può esistere. Una posizione teologica costruita su un terreno così precario si liquida da sola».

7 Jürgen Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005, p. 109, trad. it. parziale Tra scienza e fede, Laterza, Roma-Bari 2008.

8 Questo è il sottotitolo del cap. 5 del volume Zwischen Naturalismus und Religion cit. È uno dei pochi capitoli inediti del volume, fortemente influenzato anche dal colloquio del 2004 con l'allora card. Ratzinger. Il testo di questo colloquio, intitolato Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?, costituisce il cap. 4 dello stesso volume.

9 «Il procedimento democratico non può trarre la sua forza legittimante da una morale preordinata al diritto, senza distruggere il senso performativo dell'autodeterminazione democratica di una

collettività», *Zwischen Naturalismus und Religion* cit., p. 86.

10 Ivi, p. 135. Quella di Habermas vuol essere una rivisitazione della dottrina liberale classica. Con la teoria rawlsiana si era già confrontato in *Liberalismo politico*. Un confronto con John Rawls, trad. it. in *L'inclusione dell'altro*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 61-115.

11 Con questa affermazione si conclude il colloquio con Ratzinger: cfr. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion* cit., p. 118.

12 In realtà in Germania il dibattito è apertissimo e il Parlamento federale ha recentemente consentito un uso limitato e motivato della diagnosi pre-impianto.

13 Ora in Gian Enrico Rusconi (a cura di), *Lo Stato secolarizzato nell'età post-secolare*, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 31-53. Le citazioni di Böckenförde che seguono nel testo sono tratte, salvo diversa indicazione, da questo saggio.

14 In realtà più avanti l'autore offre una chiave per la soluzione di questo dilemma in una direzione ortodossamente liberale parlando di «leale ottemperanza delle leggi esistenti con la franchigia delle idee». In un ordine liberale le idee (religiose) sono in zona franca. Ma questo significa ribadire la centralità del concetto di libertà, che l'autore ritrova finalmente anche al cuore della dottrina cattolica (grazie al Concilio vaticano II) che vede nella libertà il connotato della persona umana come tale, prima ancora che del credente. A questo proposito Böckenförde, che non ha mai fatto mistero della sua attiva militanza cattolica, non risparmia una battuta significativamente polemica contro la Chiesa: «Tutte le posizioni contro la libertà di religione e la separazione di Chiesa e Stato che oggi sono sostenute nell'Islam sono state sostenute dalla Chiesa cattolica nella sua storia».

15 Il testo usa qui il termine di *Leitkultur*, letteralmente, «cultura guida o egemone», coniato e diffuso da ambienti democratico-cristiani e che ha trovato risonanza pubblicistica in Germania, ma che entrambi gli interlocutori non considerano né adatto né felice. Come esempi positivi di armonia tra religione dominante e quelle minoritarie, l'autore ricorda l'iniziativa della

Ford che nei suoi stabilimenti prevede i tempi di preghiera per i lavoratori musulmani.

16 Letteralmente «Fede e sapere». In realtà il termine Wissen è tradotto in italiano in vario modo: sapere, ragione, filosofia ecc. La traduzione più vicina alle intenzioni habermasiane è «ragione secolare».

17 Così Jürgen Habermas in Rudolf Lanthaler e Herta Nagl-Docekal (a cura di), *Glauben und Wissen: ein Symposium mit Jürgen Habermas*, Oldenbourg-Verlag, Wien 2007, p. 367.

18 Habermas, *Tra scienza e fede* cit., p. xi.

19 Cfr. Jürgen Habermas, *Fede e sapere*, in Id., *Il futuro della natura umana: i rischi di una genetica liberale*, a cura di Leonardo Ceppa, trad. it. Einaudi, Torino 2002, p. 111. Il saggio da me citato con qualche leggera modifica è alle pp. 99-112.

20 Ibidem. Inoltre, nell'introduzione a *Kritik der Vernunft in Philosophische Texte*, Bd. 5. (Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2009, p. 31), Habermas scrive: «Certamente anche una filosofia della religione, intesa come autointerpretazione razionale, con i mezzi della filosofia, di una fede praticata è una iniziativa meritevole. Ma il pensiero post-metafisico per il quale l'esperienza religiosa e il modo di credere religioso mantengono un nucleo impenetrato (einen undurchsichtigen Kern) deve rinunciare alla filosofia della religione. Non tenta neppure di ridurre il nucleo razionale delle tradizioni religiose a ciò che può essere acquisito di volta in volta secondo i propri standard con la traduzione nel parlare discorsivo».

21 Il saggio che porta questo nome è del 1980 e si trova in Jürgen Habermas, *Kleine politische Schriften I-IV*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981, pp. 444-64.

22 Habermas, *Fede e sapere* cit., pp. 106-107. In questo contesto c'è il riferimento tutto positivo a Kant che «ampliò il libero arbitrio trasformandolo in autonomia dando così il primo grande esempio – dopo la metafisica – di una decostruzione secolarizzante che insieme salva le tradizionali verità di fede. In Kant l'autorità dei comandamenti divini trova nel valore incondizionato del dovere morale una eco inconfondibile». Viene inoltre citata la Prefazione alla prima edizione della *Religione* entro

i limiti della sola ragione del 1794: «La morale in quanto basata sul concetto dell'uomo come essere libero, ma che appunto per questo obbliga pure se stesso mediante la ragione sotto leggi incondizionate – non ha bisogno né dell'idea di un altro essere superiore all'uomo, onde questi conosca il suo dovere, né di un movente diverso dalla legge stessa perché lo compia».

23 Ivi, p. 108.

24 «Niente della sostanza teologica resterà immutato. Tutti dovranno sottoporsi alla prova di entrare sul terreno secolare e profano», aveva scritto Theodor W. Adorno parlando di *Vernunft und Offenbarung*, in *Stichworte. Kritische Modelle*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969, p. 20. «La conoscenza non ha altra luce che non quella che emana dalla redenzione sul mondo», scrive nei *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*, trad. it. Einaudi, Torino 1994, p. 304.

25 Come ho già ricordato (cfr. supra, n. 7), il volume *Zwischen Naturalismus und Religion* è tradotto in italiano da Laterza con il titolo *Tra scienza e fede*.

26 Introduzione al vol. cit., p. vi. Credo che la traduzione di *common sense* con «buon senso» possa indurre a qualche fraintendimento. Anche se il concetto di *common sense* in Habermas non è sempre chiaro, qui sta ad indicare un'opinione pubblica illuminata. Le incertezze dell'autore possono giustificare anche il fatto che il *Wissen* presente nella citazione possa venir tradotto con «scienza» anziché con un generico «sapere» razionale alternativo alla religione.

27 Jürgen Habermas, *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, a cura di Michael Reder e Josef Schmidt, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2008. Il saggio è alle pp. 26-36, la replica alle pp. 94-107.

28 Le etiche secolari classiche infatti appaiono logorate. La morale razionale/*Vernunftmoral* è sempre più impotente. Il suo «cognitivismo non produce stimolo alcuno per un agire collettivo solidaristico». «Se uno sguardo mutato sulla genealogia della ragione aiuti il pensiero post-metafisico nella soluzione del problema sollevato da Kant o ci faccia capire meglio la diagnosi

della desolidarizzazione – è una questione che lascio esplicitamente aperta» (ivi, pp. 98-99).

29 «Con il concetto di ‘trascendenza’ la filosofia circoscrive il carattere abissale e originario di quell’utopica energia volta alla ‘fondazione del sommo bene’, sulla cui fonte una ragione detrascendentalizzata non pretende più alcun potere. Essa può ricostruire discorsivamente soltanto una trascendenza dall’interno» (Jürgen Habermas, *Il confine tra scienza e fede. Storia dell’influsso e attuale importanza della filosofia della religione in Kant*, in Id., *Tra scienza e fede* cit., pp. 143-44).

30 Il titolo originale del dibattito è *Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, pubblicato per la prima volta in «zur debatte», 1, 2004, pp. i-vi, cui ci riferiamo.

31 Cfr. a proposito, Jürgen Habermas, *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defaitismus der modernen Vernunft*, in «Neue Zürcher Zeitung», 10 febbraio 2007, in cui commenta criticamente il discorso di Benedetto XVI a Ratisbona. A questo articolo ha replicato il card. Camillo Ruini nella sua Prolusione all’VIII Forum del Progetto culturale della Chiesa italiana, Roma, 2 marzo 2007.

32 Ratzinger in *Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates* cit., p. v: «Parlerei di una necessaria correlatività tra ragione e fede, ragione e religione che sono chiamate ad una reciproca purificazione e risanamento, che hanno bisogno l’una dell’altra e devono riconoscerlo reciprocamente».

33 Se *Fede e sapere* è il titolo del già ricordato saggio di Habermas del 2000, la prolusione di Ratzinger a Ratisbona nella sua versione definitiva è intitolata *Fede e ragione (Glaube und Vernunft)*.

34 Secondo i criteri che saranno esposti e ribaditi ancora una volta qualche mese dopo nel discorso ai giuristi cattolici italiani riuniti nel loro congresso a Roma.

35 Tra le opere ratzingeriane che con maggiore forza affermano l’insostituibilità della metafisica e dell’ontologia va segnalata la sua fondamentale *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Wewel, München 1982, dove

leggiamo: «Che il primo articolo di fede sia il fondamento di tutta la fede cristiana, implica teologicamente il carattere fondante delle asserzioni ontologiche e la irrinunciabilità del metafisico, cioè del Dio creatore che precede ogni divenire» (ivi, p. 199).

36 Ratzinger, *Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates* cit., p. v.

37 Ibidem.

38 L'edizione definitiva della prolusione è uscita nel dicembre 2006: Benedikt XVI, *Glaube und Vernunft: die Regensburger Vorlesung*, con i commenti di Gesine Schwan, Adel Theodor Khoury e del card. Karl Lehmann, Herder Verlag, Hamburg-Basel-Wien-Freiburg.

39 Lo ammetterà in seguito apertamente lo stesso pontefice nel suo libro-intervista *Luce del mondo. Il Papa, la Chiesa e i segni dei tempi*, una conversazione con Peter Seewald, Lev, Città del Vaticano 2010, p. 143: «Avevo concepito quel discorso come una lezione strettamente accademica senza rendermi conto che il discorso di un papa non viene considerato dal punto di vista accademico ma da quello politico». In realtà l'errore di comunicazione era stato prontamente rettificato e ridimensionato grazie ad una più precisa contestualizzazione della citazione alle ampie spiegazioni offerte dal pontefice circa il suo atteggiamento verso l'Islam e la «guerra santa» islamica, e grazie anche ad una energica controffensiva mediatica e diplomatica del Vaticano a fronte delle reazioni degli Stati musulmani, risultate eccessive e motivate soprattutto da preoccupazioni politiche interne nei confronti dei gruppi islamici più radicali. In ogni caso, «è risultato chiaro che nel dibattito pubblico l'Islam deve chiarire due questioni: quelle del suo rapporto con la violenza e con la ragione». Ne è seguita, comunque, «una riflessione interna tra studiosi dell'Islam, una riflessione interna che poi è diventata dialogo» (ivi, p. 144).

40 Non è certo un caso che nell'edizione definitiva e ufficiale del testo di Ratzinger ci sia un ampio saggio di Adel Theodor Khoury a sostegno di questa concezione teologica (*Ist Gott ein absoluter, ungebundener Wille? Bemerkungen zum Islamischen*

Voluntarismus, in Benedikt XVI, Glaube und Vernunft cit., pp. 77-96).

41 A proposito dell'incontro tra fede biblica e filosofia greca, Ratzinger aggiunge una considerazione decisiva: «Se si osserva questo incontro, non ci si meraviglia che il cristianesimo, nonostante la sua origine e i suoi importanti sviluppi in Oriente alla fine abbia trovato la sua impronta storicamente decisiva in Europa. Possiamo quindi anche affermare: questo incontro, cui va aggiunta ancora l'eredità di Roma, ha fatto l'Europa e rimane il fondamento di ciò che a buon diritto può chiamarsi Europa».

42 Nel discorso tenuto in occasione del IV Convegno nazionale della Chiesa italiana, 19 ottobre 2006 a Verona, in significativa prossimità alla prolusione di Ratisbona, il pontefice fa un'affermazione rivelatrice: «La matematica come tale è una creazione della nostra intelligenza: la corrispondenza tra le strutture e le strutture reali dell'universo – che è il presupposto di tutti i moderni sviluppi scientifici e tecnologici, già espressamente formulato da Galileo con la celebre affermazione che il libro della natura è scritto in linguaggio matematico – suscita la nostra ammirazione e pone una grande domanda. Implica, infatti, che l'universo stesso sia strutturato in maniera intelligente, in modo che esista una corrispondenza profonda tra la nostra ragione soggettiva e la ragione oggettivata nella natura».

43 Habermas, Ein Bewusstsein von dem, was fehlt cit.

44 Dal discorso del pontefice al Convegno nazionale dell'Unione dei giuristi cattolici italiani, consultabile sul sito http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20061209_giuristi-cattolici_it.html.

45 «Et haec quidam quae iam diximus, locum aliquem haberet, etiamsi daremus – quod sine summo scelere dari nequit – non esse Deum aut non curari ab eo negotia humana», così scrive Ugo Grozio nei Prolegomeni al suo De Jure Belli ac Pacis (1632).

46 Le due citazioni sono rispettivamente nella lettera del 30 aprile 1944 e in quella del 18 luglio 1944, ora in Dietrich Bonhoeffer, Resistenza e resa: lettere e appunti dal carcere,

Bompiani, Milano 1969, pp. 212 e 265.

47 Sulla lunga e controversa questione in Italia rimando al lavoro di Sergio Luzzato, *Il crocifisso di Stato*, Einaudi, Torino 2011, da cui cito soltanto alcune sue affermazioni: «È falso che il crocifisso sia appeso da sempre sui muri. È arrivato in un momento preciso della storia d'Italia». «Come tutti i simboli sacri o profani parla; proprio dalla sua eloquenza deriva la sua ragione di presenza. È falso che non generi alcuna discriminazione. È nato per separare (dis-criminare) i meriti dei buoni cristiani dalle colpe degli eretici, dei giudei, dei mori». «La difesa a oltranza del crocifisso nello spazio pubblico vale anche a mascherare la progressiva, inarrestabile sparizione del crocifisso dallo spazio privato». Renzo Guolo in *Chi impugna la Croce. Lega e Chiesa* (Laterza, Roma-Bari 2011) offre un impressionante quadro del coinvolgimento e del successo del leghismo nella battaglia per il crocifisso nel contesto della degenerazione etnicista e anti-islamica della presunta «religione popolare» in Italia.

48 Infatti in esso si può leggere: «non appartiene alla Corte pronunciarsi sulla compatibilità della presenza del crocifisso nelle aule scolastiche con il principio di laicità quale è consacrato nel diritto italiano». In altre parole, si affida alla giurisprudenza italiana, facendo finta di non sapere quanto essa sia incerta e controversa, offrendo anzi a uomini di legge sin qui incerti un'autorevole istanza «esterna» cui appoggiare il loro nuovo atteggiamento. Ma poi la Corte fa un ulteriore passo significativo quando dichiara con una certa disinvoltura di non avere prove di una influenza coercitiva negativa del simbolo cristiano su allievi di famiglie di religione o di convincimenti diversi.

49 Hans Blumenberg, *Elaborazione del mito*, trad. it. Il Mulino, Bologna 1991, passim. Come dice il titolo originale del libro di Blumenberg, il mito è sempre frutto di un *Arbeit zum Mythos*.

50 «C'è la razionalizzazione della contemplazione mistica ovvero di un comportamento che, visto da altri ambiti vitali, è specificamente 'irrazionale'; esattamente come la razionalizzazione dell'economia, della tecnica, del lavoro scientifico, dell'educazione,

della guerra, del diritto e dell'amministrazione. Si può inoltre 'razionalizzare' ciascuno di questi ambiti sotto ultimi punti di vista e obiettivi estremamente diversi e ciò che da un punto di vista è 'razionale', considerato dall'altro, può essere 'irrazionale'. Ci sono state quindi in modo estremamente diverso razionalizzazioni nei diversi ambiti di vita in tutte le civiltà. Caratteristico per la loro differenza storico-culturale è soltanto quali sfere e in quale direzione essi siano stati razionalizzati» (cfr. Weber, *Vorbemerkung*, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* cit., pp. 11 sgg.).

51 Habermas rimprovera alla Dialettica dell'illuminismo di Horkheimer e Adorno di «non rendere giustizia a quel contenuto razionale della modernità culturale che è stato custodito negli ideali borghesi (e con essi anche strumentalizzato): intendo la dinamica teoretica propria che sempre torna a spingere le scienze e perfino l'autoriflessione delle scienze, oltre la produzione di sapere tecnicamente utilizzabile; intendo ancora le basi universalistiche del diritto e della morale che hanno trovato anche un'incarnazione (sia pure incompleta e distorta) nelle istituzioni degli Stati costituzionali, in forme di educazione democratica della volontà, in modelli individualistici di formazione dell'identità» (cfr. Jürgen Habermas, *L'intrico tra mito e illuminismo: Horkheimer e Adorno*, in Id., *Il discorso filosofico della modernità: dodici lezioni*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 1987, p. 116).

52 Kermani, *Gott ist schön: das ästhetische Erleben des Koran* cit., p. 9.

53 Uno dei libri più brillanti del noto neodarwinista Richard Dawkins è intitolato *Il gene egoista*. La parte immortale di ogni essere vivente, trad. it. Mondadori, Milano 1995. Accostando sin dal titolo una realtà biologica di base (il gene) con un tratto morale squisitamente umano (l'egoismo), l'autore traccia uno scenario linguistico con inequivocabili componenti meta-scientifiche. Questa combinazione di elementi si ritrova nella tesi finale, quando, dopo aver ricordato che «siamo stati costruiti come macchine dei geni», precisa che «abbiamo il potere di ribellarci ai nostri creatori. Noi, unici sulla terra, possiamo ribellarci alla tirannia dei replicatori

egoisti». Le metafore della «ribellione» e della «tirannia» sono più efficaci di qualunque ragionamento scientifico.

VI. Razionalità delle nuove guerre

1 Lo studioso più noto e influente sul tema «guerre giuste e ingiuste», è Michael Walzer (Sulla guerra, trad. it. Laterza, Roma-Bari 2004, che comprende il saggio Il trionfo della teoria della guerra giusta (e i pericoli del suo successo), pp. 5-24, sul quale ritornerò). In Italia sulla «guerra giusta» Norberto Bobbio ci ha lasciato riflessioni importanti, anche se purtroppo ci è mancata la sua voce di fronte al fenomeno del terrorismo nella sua attuale forma estrema. Del filosofo torinese ricordo qui Il problema della guerra e le vie della pace, Il Mulino, Bologna 1984 e Una «guerra giusta»? Sul conflitto del Golfo, Marsilio, Venezia 1991. Molto opportunamente su questo tema Luigi Bonanate ha curato in lingua inglese una breve ma significativa raccolta di scritti di Bobbio, Peace, War, and International Politics, Aragno, Torino 2007.

2 Il discorso presidenziale è stato ampiamente pubblicizzato. Qui mi riferisco alla versione integrale a cura di «Il Sole 24 Ore» (edizione online).

3 A questa tematica ho dedicato il saggio Guerra e intervento umanitario. L'Italia alla ricerca di una nuova affidabilità internazionale, in Walter Barberis (a cura di), Storia d'Italia. Annali 18. Guerra e pace, Einaudi, Torino 2002, pp. 795-838, che qui in parte riprendo e rielaboro. Tra gli autori italiani che hanno scritto lavori importanti sulla guerra segnalo Luigi Bonanate, La guerra, Laterza, Roma-Bari 2011² e La politica internazionale fra terrorismo e guerra, Laterza, Roma-Bari 2004; Fabio Mini, La guerra dopo la guerra. Soldati, burocrati e mercenari nell'epoca della pace virtuale, Einaudi, Torino 2003; Eroi della guerra. Storie di uomini d'arme e di valore, Il Mulino, Bologna 2011; Alessandro Colombo, La guerra ineguale. Pace e violenza nel tramonto della società internazionale, Il Mulino, Bologna 2006 e «Filosofia politica», XI, agosto 2011, 2, dedicato alle Guerre imperiali su cui

ritornerò.

4 Gli storici e gli analisti militari possono sempre precisare che – fatta salva l'inedita eccellenza del fattore tecnico (high-tech e tecno-informatica) – lo scontro terrestre tra l'Iraq e la coalizione internazionale, schierata nel deserto tra Kuwait e Iraq, offre l'ultima versione di una forma classica della guerra convenzionale: la combinazione e lo stretto coordinamento carro-aereo, nonché l'estrema rapidità di movimento che, con qualità tecnica infinitamente inferiore, aveva fatto la sua prima comparsa sui campi d'Europa nella cosiddetta «guerra lampo» del 1940-1941. Detto questo, è impossibile sottovalutare l'impatto assolutamente rivoluzionario delle nuove tecnologie. Quando, per fare un esempio, un elicottero riesce a distruggere un carro armato a dodici miglia di distanza, in condizioni di assoluta sicurezza, sulla base di informazioni ricevute da un satellite o da un radar aereo, siamo davanti ad una innovazione a livello tattico che va oltre ogni visione strategica convenzionale concepibile e praticabile nel XX secolo.

5 Sul primo numero del 1993 dell'autorevole rivista «International Affairs» uno studioso altrettanto autorevole, Adam Roberts, intitolando un saggio Humanitarian war. Military intervention and human rights, conia e diffonde il concetto di «guerra umanitaria» nella letteratura specialistica. Presso l'opinione pubblica internazionale diventa di uso corrente e generalizzato soprattutto con l'incursione della Nato contro la Serbia per il Kosovo nel 1999. Cfr. dello stesso Adam Roberts, NATO's 'Humanitarian War' over Kosovo, in «Survival», XLI, Autumn 1999, 3, pp. 102-23.

6 Michael Ignatieff, Virtual War: Kosovo and beyond, Chatto & Windus, London 2000, p. 5. «È stata una guerra virtuale in senso politico e legale. È stata condotta con un ambiguo status legale e ha ottenuto un 'accordo militare tecnico' che ha deciso soltanto l'entrata della Nato senza resistenza nel Kosovo e ha lasciato irrisolto il futuro stato del territorio per cui era stata combattuta la guerra». Ignatieff parla di guerra virtuale anche per il ruolo di spettatore assunto dalle opinioni pubbliche occidentali e per la

natura mediatica del conflitto.

7 Il libro più fortunato è quello di Mary Kaldor, *New and Old Wars: Organized Violence on a Global Era*, Polity Press, Cambridge 1999; ma si veda anche Chris Hables Gray, *Postmodern War: The New Politics of Conflict*, Routledge, London 1997.

8 Questo è evidente nell'autore classico della guerra moderna, Carl von Clausewitz, che parla di «piccola guerra» (*kleiner Krieg*) traducendo letteralmente il termine di guerilla usato dagli insorti spagnoli nelle guerre anti-napoleoniche. Piccola guerra, guerriglia e guerra partigiana appartengono, dunque, alla fenomenologia e alla terminologia della guerra già nella sua forma più tradizionale. Cfr. a proposito Gian Enrico Rusconi, *Clausewitz il prussiano. La politica della guerra nell'equilibrio europeo*, Einaudi, Torino 1999.

9 Per un'analisi di ampio respiro sulle trasformazioni della guerra cfr. Martin van Creveld, *Technology and War*, The Free Press, New York 1989; Id., *The Transformation of War*, The Free Press, New York 1991; John Keegan, *A History of Warfare*, Hutchinson, London 1993; Herfried Münkler, *Über den Krieg. Stationen der Kriegsgeschichte im Spiegel ihrer theoretischen Reflexionen*, Velbrück Wiss, Weilerswist 2002; Id., *Der Wandel des Krieges: von der Symmetrie zur Asymmetrie*, Velbrück Wiss, Weilerswist 2006.

10 «Se non c'è la CNN il fatto non esiste», «la CNN è il sedicesimo membro del Consiglio di sicurezza»: erano battute messe in bocca a più di un commentatore e uomo politico. Oggi suonano un po' obsolete di fronte al salto di qualità e quantità dei mezzi e delle agenzie di comunicazione elettronica.

11 Così sintetizza Fabio Mini in *Nuove guerre e vecchi trattati*, in «Filosofia politica», XXV, agosto 2011, 2, p. 202, che prosegue: «mentre strategie, tattiche e nuove armi adatte a una qualsiasi guerra del passato e quella presumibile (o auspicata) del futuro vengono sperimentate in Afghanistan e Iraq, la situazione in quei teatri diventa drammaticamente pesante. È evidente che la situazione sul terreno dove sono impiegate le forze migliori dei più potenti Stati della terra e richiede altri provvedimenti; magari

proprio quelli banali e arcaici come il controllo del territorio che usavano gli eserciti coloniali o d'occupazione, sempre che si voglia insistere con gli strumenti militari laddove sarebbero necessarie altre misure di emancipazione, sviluppo e controllo democratico».

12 Cfr. un articolo il cui titolo ha fatto epoca: John Arquilla e David Ronfeldt, *Cyberwar is Coming!*, in «Journal of Comparative Strategy», XII, 1993, 2, pp. 141-65. Successivi di qualche anno sono i lavori di Chris Hables Gray, *Postmodern War: The New Politics of Conflict*, Routledge, London 1997, e James Adams, *Next World War: The Warriors and Weapons of the New Battlefields in Cyberspace*, Hutchinson, London 1998.

13 Cfr. Edward N. Luttwak, *Where Are the Great Powers? At Home with the Kids*, in «Foreign Affairs», LXXIII, luglio-agosto 1994, 4, pp. 23-28; Id., *Toward Post-Heroic Warfare*, in «Foreign Affairs», LXXIV, maggio-giugno 1995, 3, pp. 109-22; *A Post-Heroic Military Policy: The New Season of Bellicosity*, in «Foreign Affairs», LXXV, luglio-agosto 1996, 4, pp. 33-44; e, infine, dello stesso autore il volume *Strategia. La logica della guerra e della pace*, trad. it. Rizzoli, Milano 2001.

14 Un'analisi ancora diversa vale per il reclutamento dei soldati da strati sociali deprivilegiati o tra gli immigrati per lo più latino-americani che (tramite la Greencard) aspirano alla cittadinanza Usa.

15 Inutile dire che questi congegni non evitano errori o obiettivi mancati con perdite di vite umane innocenti.

16 Cfr. Münkler, *Der Wandel des Krieges* cit. In realtà in questo libro c'è un sovraccarico di modellistica che alla fine danneggia la linearità dell'argomentazione, non senza qualche incongruenza. L'autore introduce tipologie che rischiano di complicare l'analisi, come quella del terrorismo come «guerra di devastazione», senza che sia messa a fuoco adeguatamente la differenza fondamentale tra il terrorismo praticato sul «proprio» territorio (Iraq, Afghanistan) e quello esportato all'«esterno», non solo l'attacco alle Torri Gemelle ma anche gli attentati ad alberghi, insediamenti turistici, caserme ecc. in aree arabe «fuori sede» rispetto alle zone di insediamento dei terroristi.

17 Per una sintetica esposizione di queste posizioni e insieme una loro puntigliosa contestazione negli anni caldi del dibattito degli anni Novanta cfr. Danilo Zolo, *Chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine globale*, Einaudi, Torino 2000.

18 Cfr. Antonio Cassese, *Ex iniuria ius oritur: Are We Moving towards International Legitimation of Forcible Humanitarian Countermeasures in the World Community?*, in «*European Journal of International Law*», X, 1999, 1, pp. 23-25; Cassese elenca le seguenti condizioni che rendono legittimo l'intervento: 1) all'interno del territorio dello Stato contro il quale si intende usare la forza sono in atto gravissime violazioni dei diritti fondamentali dell'uomo; 2) è accertata l'impossibilità o la non volontà da parte dello Stato in questione di far cessare le violazioni dei diritti umani nonostante che il Consiglio di sicurezza o altre istituzioni internazionali lo abbiano ripetutamente invitato a porvi fine; 3) il Consiglio di sicurezza non è in grado di intervenire militarmente a causa dell'opposizione o dell'esplicito veto di uno o più degli Stati permanenti; 4) è stata tentata ogni possibile soluzione diplomatica e pacifica; 5) l'uso della forza è deciso da un gruppo di Stati e non da una singola potenza e la maggioranza degli Stati membri delle Nazioni Unite non è contraria; 6) l'uso della forza deve avere obiettivi limitati e strettamente mirati alla cessazione della violazione dei diritti umani.

19 È stato il caso della Russia che, mentre protestava per l'intervento Nato contro la Serbia, liquidava con violenza e brutalità la rivolta in Cecenia. È legittimo il sospetto che il progressivo attenuarsi delle riserve russe nei confronti dell'intervento occidentale per il Kosovo sia stato tacitamente compensato dal sostanziale disinteresse occidentale verso il destino della Cecenia.

20 Cfr. *supra*, n. 1.

21 In una intervista ripresa anche da molti giornali italiani, di fronte alla domanda se l'intervento militare della Nato in Libia (che pure intende attuare una risoluzione dell'Onu, per quanto formulata in modo un po' vago) possa configurarsi come una «guerra umanitaria», Walzer risponde con un reciso «no». Premesso che a suo avviso non spetta alla comunità internazionale intervenire ogni

volta che una rivolta democratica non raggiunge il suo obiettivo, perché altrimenti si dovrebbe intervenire continuamente e ovunque, lo studioso ritiene che la missione Nato in Libia (sia pure limitata ad attacchi aerei) non abbia avuto un obiettivo preciso e credibile. L'intervento umanitario è legittimo solo per prevenire un massacro (come è accaduto in Ruanda o nel Darfur o in Kosovo); tale non è invece la repressione subita dai ribelli anti-Gheddafi e dalla popolazione coinvolta. Si tratta insomma di una guerra interna o civile nei confronti della quale non si giustifica alcuna «guerra umanitaria».

22 Lo stesso Walzer sostiene che la reazione americana contro i talebani afgani all'indomani dell'11 settembre non sia stata semplicemente una punizione del torto subito e una restaurazione della «giustizia». Il senso dell'intervento in Afghanistan infatti viene visto soprattutto in termini di prevenzione per distruggere la rete e bloccare la preparazione di attacchi futuri: una guerra preventiva. Siamo ben lontani dall'originaria dottrina della «guerra giusta» come riparazione di una offesa e come restaurazione di un ordine giusto, eventualmente con il ricorso ad un procedimento di giustizia. «Non dovremmo pensare alla guerra come ad una azione di polizia che porti i criminali di fronte alla giustizia».

23 Carlo Galli nel suo editoriale *Guerre imperiali: una sfida teorica e politica*, in «Filosofia politica», XXV, agosto 2011, 2, dedicato alle Guerre imperiali, concentra sotto questo titolo quanto abbiamo detto nelle pagine precedenti. Le guerre imperiali, infatti, sono «prevalentemente conflitti asimmetrici che nascono dal confronto tra un potere politico strutturato, o che si struttura attraverso la guerra – e forze irregolari che combattono nella forma della pirateria, della guerriglia partigiana o del terrorismo; 'imperiali' fa poi riferimento a soggettività egemoniche e a prassi politico-militari diverse tra loro quanto lo sono gli imperi, gli imperialismi, i colonialismi, i Grandi Spazi, le società imperiali (o nazioni imperiali)». «La guerra imperiale infine è anche una guerra civile mondiale ovvero una guerra in cui lo spazio del nemico anziché essere esterno è (o diviene) interno alla compagine politica

imperiale che si vuole tendenzialmente universale – la quale da parte sua impiega il proprio strumento militare non per combattere un esercito nemico ma in funzioni che sono definite di ‘polizia’ che sono prevalentemente azioni contro le popolazioni civili».

24 Nicola Labanca, *Combattere per gli imperi nell’età del loro tramonto*, in «Filosofia politica», XXV, agosto 2011, 2, pp. 279-300.

25 Philip S. Golub, *America’s Imperial Wars. A historical trajectory*, ivi, pp. 335-42.

26 Così Herfried Münkler, *Imperi. Il dominio del mondo dall’Antica Roma agli Stati Uniti*, trad. it. Il Mulino, Bologna 2008, p. 17. Il politologo berlinese prosegue: «nondimeno è opportuno distinguerli. L’egemonia è la supremazia all’interno di un gruppo di attori politici formalmente dotati di pari diritti; per contro l’imperialità dissolve questa – almeno formale – uguaglianza e riduce coloro che le sono subordinati alla condizione di stati clienti o di satelliti».

27 Le tre citazioni sono rispettivamente di Michael Mann, *L’impero impotente*, trad. it. Piemme, Casale Monferrato 2004, p. 19; Michael Ignatieff, *Impero light. Dalla periferia al centro del nuovo ordine mondiale*, trad. it. Carocci, Roma 2003, p. 144; Olivier Roy, *L’impero assente. L’illusione americana e il dibattito strategico sul terrorismo*, trad. it. Carocci, Roma 2004, p. 118.

28 Lucio Caracciolo, *America vs America. Perché gli Stati Uniti sono in guerra contro se stessi*, Laterza, Roma-Bari 2011. Anche Münkler tocca il tema della (ir)razionalità della strategia imperiale: «Nella logica di un impero orientato alla prosperità economica, gli interventi militari per la salvaguardia e il controllo dei giacimenti petroliferi sono razionali ma quelli che mirano a porre fine alle guerre civili e a dar luogo a un nation-building al di fuori della zona centrale dell’impero sono irrazionali. Questo però significherebbe dire addio all’affermazione e alla tutela dei diritti umani, un progetto caldeggiato dagli intellettuali liberali» (Münkler, *Imperi. Il dominio del mondo dall’Antica Roma agli Stati Uniti* cit., p. 231).

29 Caracciolo, *America vs America* cit., pp. x e ix. Inoltre,

«Dagli abusi bushiani della paura siamo scivolati all'obamiana manutenzione del sogno» (ivi, p. 159).

30 Thomas C. Schelling, *Arms and Influence*, Yale University Press, New Haven 1966, p. 34. L'altro suo libro classico è *The Strategy of Conflict*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1960.

31 In quest'ottica si vedono chiaramente anche le ambiguità dell'idea di «guerra giusta» di Michael Walzer che, come abbiamo visto sopra, è incerta tra l'essere una guerra che «punisce un criminale» e una guerra che «combatte un nemico». La lotta al terrorismo, infatti, si presenta in definitiva come una «guerra coercitiva» portata all'estremo.

VII. La scienza dell'uomo-natura

1 Charles Darwin citato in Randal Keynes, *Casa Darwin. Il male, il bene e l'evoluzione dell'uomo*, trad. it. Einaudi, Torino 2007, p. 252.

2 «La questione cioè di come sia possibile che una potenza divina che viene presentata al tempo stesso come onnipotente e buona abbia potuto creare un simile mondo irrazionale del dolore immeritato, dell'ingiustizia impunita, della stupidità incorreggibile» (così Max Weber, *La politica come professione* [1919], ora in *La scienza come professione. La politica come professione*, trad. it. Edizioni di Comunità, Torino 2001, p. 105).

3 Charles Darwin, *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, trad. it. Newton & Compton, Roma 2003, pp. 108 e 457.

4 Henry Gee, *Tempo profondo. Antenati, fossili, pietre*, trad. it. Einaudi, Torino 2006.

5 «La filosofia della contingenza e il suo naturalismo [è] una visione autonoma e accreditata per dare valore alla presenza umana alla luce delle scoperte evoluzionistiche più recenti» (così Telmo Pievani, *La vita inaspettata. Il fascino di un'evoluzione che non ci aveva previsto*, Cortina, Milano 2011, p. 193).

6 Stephen J. Gould, *La vita meravigliosa. I fossili di Burgess*

e la natura della storia, trad. it. Feltrinelli, Milano 1990. La citazione prosegue con un'osservazione: «Alcuni troveranno questa prospettiva deprimente: io l'ho sempre considerata esaltante: una fonte insieme di libertà e di conseguente responsabilità morale». Gould è stato uno dei più eminenti e influenti studiosi dell'evoluzione, con la sua teoria degli «equilibri punteggiati». Tra i molti suoi lavori cfr. anche *La struttura della teoria dell'evoluzione*, trad. it. Codice edizioni, Torino 2003 e *Risplendi grande lucciola. Riflessioni di storia naturale*, trad. it. Feltrinelli, Milano 2006. Sul tema della contingenza tra gli studiosi italiani cfr. Edoardo Boncinelli, *Perché non possiamo non dirci darwiniani*, Rizzoli, Milano 2009, e il già ricordato Pievani, *La vita inaspettata* cit.

7 Così Pievani, *La vita inaspettata* cit., p. 154.

8 Significativa la posizione di Richard Dawkins, *Il cappellano del Diavolo*, trad. it. Cortina, Milano 2004, p. 9: «Come scienziato accademico sono un darwiniano appassionato, che ritiene che la selezione naturale sia, se non l'unica guida dell'evoluzione, certamente l'unica forza conosciuta capace di generare l'illusione di un fine che colpisce tanto chi contempla la natura. Allo stesso tempo, così come difendo il darwinismo da scienziato, sono un appassionato antidarwiniano quando si tratta di politica e di come dovremmo dirigere le nostre umane occupazioni. Noi soli al mondo possiamo ribellarci alla tirannia dei replicatori egoisti».

9 Francisco J. Ayala, *Il dono di Darwin alla scienza e alla religione*, trad. it. Jaca Book, Milano 2009, p. 73.

10 Si è stati però piuttosto precipitosi nell'eseguire questa operazione, tant'è che si sono lasciati scoperti alcuni punti sensibili come quello dell'omosessualità, ad esempio, condannata sino a ieri come «contro-natura» e oggi più prudentemente considerata un «disordine naturale».

11 Anziché ripetere noti argomenti, riporto qui i dubbi di una donna cattolica: «Ho vissuto accanto a mio padre in sala di rianimazione per cinque mesi. Lui immobile, dipendente in ogni movimento dagli infermieri e da noi familiari. Tracheotomizzato, attaccato ad un respiratore senza il quale i suoi polmoni non

avrebbero più funzionato perché forse Dio aveva deciso che la sua vita era giunta al termine. Nutrito con una macchina che pompa ‘il cibo’ predigerito nell’intestino attraverso un buco nell’addome. Sottoposto ogni giorno a una gastroscopia e ad una broncoscopia per un totale di 300 endoscopie. Incapace di parlare, ogni giorno prelievi, iniezioni, trattamenti, trasfusioni, lastre, tac. Lucidissimo, ha lottato sino all’ultimo come un leone. Cattolico credente, ha pregato, da solo, insieme alle sue figlie e sua moglie (noi recitavamo le preghiere, lui muoveva le labbra) insieme al nostro padre spirituale che l’ha accompagnato con dolcezza, pazienza e fatica nel suo calvario. Voleva guarire, credeva nella scienza, non si sarebbe mai sognato di rifiutare le cure. Eppure qualche ora prima di andarsene, quando di lui non era rimasto che un mucchietto di ossa, incapace anche di muovere la testa, nei suoi occhi ancora vigili ho letto la rassegnazione al volere di Dio, la consapevolezza che questa lotta forsennata per strappare in modo disumano qualche giorno, qualche mese di vita era una lotta degli uomini, non riguardava Dio. Per chi crede in Cristo e nel vangelo, la morte non è la fine della vita. È un trapasso a una vita più completa, quella dello spirito. Che cosa c’è di religioso o di cristiano nel disporre della vita altrui? La decisione di lasciarsi andare alla fine naturale della vita, è personale, intima, spirituale, religiosa, un abbandono cristiano tra le braccia di quel Dio nel quale crediamo o per chi non crede, un abbandono al fluire della Natura, del tempo, della vita stessa. Questa legge [votata dal Parlamento italiano] non ha nulla di cristiano; è una legge inutile, una prevaricazione sull’uomo e su Dio, un insulto ai cristiani, cattolici e non, ai credenti in altre religioni, agli atei, alla libertà civile». Questa testimonianza è apparsa come lettera firmata di una lettrice a Corrado Augias, su «la Repubblica» del 16 luglio 2011.

12 Ayala, Il dono di Darwin alla scienza e alla religione cit., p. 16.

13 Ivi, p. 226.

14 È noto che negli Usa, in un famoso processo tenutosi nella città di Dover nel 2005 presso la Corte del distretto federale, le tesi dell’Intelligent Design non sono state considerate formulazioni di

una teoria scientifica bensì una forma particolare di cristianesimo, vanificando in questo modo l'intera strategia dei suoi sostenitori.

15 Cfr. Wolfhart Pannenberg, *Teologia della creazione e scienze naturali*, in Valentino Maraldi (a cura di), *Teologie della creazione e scienze della natura. Atti del convegno «Teologie della creazione e scienze della natura, vie per un dialogo in prospettiva interreligiosa»*, Trento, 28-29 maggio 2003, EDB, Bologna 2004. Secondo questo autore la concezione biblica di Dio quale spirito è più vicina ai concetti di «campi della fisica» che non alla concezione di una intelligenza suprema che esisterebbe in maniera incorporea.

16 Vito Mancuso, *L'anima e il suo destino*, Cortina, Milano 2007, p. 18. La citazione di Coyne è in una conversazione con Riccardo Chiaberge, *La variabile Dio. In cosa credono gli scienziati? Un confronto tra George Coyne e Arno Penzias*, Longanesi, Milano 2008.

17 Sono parole usate da Orlando Franceschelli nella sua ricostruzione di questa posizione in Dio e Darwin. *Natura e uomo tra evoluzione e creazione*, Donzelli, Roma 2005, p. 7. Cfr., su tutta questa problematica, Simone Morandini, *Darwin e Dio. Fede, scienza ed etica*, Morcelliana, Brescia 2009.

18 Paolo Gamberoni, *Credere in Dio nel postmoderno. Le possibilità per la fede secondo Eberhard Jüngel*, in «Protestantesimo», LIX, 2004, pp. 211-22, in part. p. 221. Cfr. anche Sergio Carletto, *Oltre il teismo. Dio, verità e salvezza in Eberhard Jüngel*, Trauben, Torino 2007.

19 Cfr. Pievani, *La vita inaspettata* cit., p. 155: «L'evoluzione non è affatto pura casualità, non è un lancio di dadi dove tutto può succedere in qualsiasi momento. È invece un insieme di fenomeni soggetti a vincoli fisici, a regole, a schemi ripetuti simili a leggi. Questi fenomeni storici hanno la proprietà che la loro negazione (cioè il verificarsi di un evento alternativo) non è affatto impensabile né contraddittoria, come lo sarebbe la negazione di qualcosa di necessario».

20 Gerald M. Edelman e Giulio Tononi, *Un universo di coscienza. Come la materia diventa immaginazione*, trad. it.

Einaudi, Torino 2000.

21 «La coscienza non ha un'area cerebrale d'elezione; i suoi substrati neuronali sono ampiamente dispersi nel cosiddetto sistema talamo corticale e nelle regioni associate. In secondo luogo per alimentare l'esperienza cosciente numerosi gruppi di neuroni devono interagire con rapidità e reciprocità mediante un processo che abbiamo chiamato 'rientro'. Se tali interazioni rientranti vengono interrotte, intere sfere di coscienza scompaiono e la coscienza stessa può contrarsi o dividersi» (ivi, p. 44). In ogni caso va respinta la semplicistica analogia tra cervello e computer.

22 Ivi, pp. 92 e 96. Gli autori nel corso della loro esposizione fanno generalizzazioni che qualificano filosofiche nel senso del «realismo condizionato». Si possono sintetizzare in tre tesi: la selezione è l'unico giudice che definisce e stabilisce le categorie in natura; la coscienza è un processo fisico radicato nel corpo di ogni individuo, che rimane unico; tale radicamento nel corpo non può mai essere sostituito da nessuna mera descrizione.

23 «L'informazione è comparsa solo con l'emergenza evolutiva di animali capaci di reciproco scambio simbolico. In questo caso, le api andrebbero considerate portatrici di informazione» (ivi, p. 254).

24 Ibidem. Naturalmente anche queste leggi sono informazione. «In senso generativo, la selezione è più potente della logica. È la selezione, naturale e somatica, che ha dato origine al linguaggio e alla metafora, ed è sempre la selezione e non la logica che soggiace al riconoscimento di strutture e al pensiero metaforico».

25 Così Jürgen Habermas in un saggio che fa il punto sui dibattiti in corso, riproponendo le sue tesi, *Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit: Wie lässt sich der epistemische Dualismus mit einem ontologischen Monismus versöhnen?*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», LIV, 2006, 5, pp. 669-707. Cfr. anche Habermas, *Libertà e determinismo*, in *Tra scienza e fede cit.*, pp. 53-82, relazione originariamente apparsa sulla rivista «Deutsche Zeitschrift für Philosophie» in occasione del conferimento del

premio Kyoto, ripubblicata in seguito nel volume *Zwischen Naturalismus und Religion*, come cap. 3. Su questa problematica in generale cfr. Mario De Caro e David Macarthur (a cura di), *La mente e la natura. Per un naturalismo liberalizzato*, trad. it. Fazi, Roma 2005; Gerhard Roth e Klaus-Jürgen Grün (a cura di), *Das Gehirn und seine Freiheit. Beiträge zur neurowissenschaftlichen Grundlegung der Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006; nello stesso volume cfr. in particolare Klaus-Jürgen Grün, *Hirnphysiologische Wende der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants*, in *Das Gehirn und seine Freiheit* cit., pp. 29-66. Segnalo, infine, il volume Andrea Lavazza e Giuseppe Sartori (a cura di), *Neuroetica. Scienze del cervello, filosofia e libero arbitrio*, Il Mulino, Bologna 2011, che riprenderemo più avanti.

26 Wolf Singer, *Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2003.

27 Ivi, p. 48.

28 Ivi, p. 55.

29 Ivi, p. 58.

30 Habermas, *Tra scienza e fede* cit., pp. 53-82.

31 «Il quadro più complesso dell'interazione tra cervello che determina la mente e una mente che programma il cervello è il risultato della riflessione filosofica e non è a sua volta una conoscenza scientifica. Propongo un naturalismo non scientifico o naturalismo 'morbido'. Secondo questa concezione è 'reale' tutto e soltanto ciò che può venir rappresentato in enunciazioni vere. Ma la realtà non si esaurisce nella totalità delle enunciazioni limitate a singoli ambiti, che secondo i criteri odierni passano per enunciazioni vere delle scienze sperimentali» (ivi, p. 55).

32 Ivi, pp. 54-55.

33 Ivi, p. 54.

34 Ivi, p. 63. Così poi continua Habermas: «Il dualismo epistemico ha solo un senso metodico e non ontologico. Ma sinora non si è capito in che modo lo si possa accordare con una concezione monistica dell'universo che soddisfi il nostro bisogno di una immagine coerente del mondo» (ivi, p. 64).

35 Ivi, p. 82.

36 Le repliche a cui si fa riferimento sono quelle di Gerhard Roth, *Gehirn, Gründe und Ursachen* e Wolf Singer, *Wann und warum erscheinen uns Entscheidungen als frei?*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», LIII, 2005, rispettivamente alle pp. 691-705 e 707-22. Oltre a questi, ci sono altri significativi contributi in una intera sezione della rivista dedicata a Schwerpunkt: *Hirn als Subjekt. Grenzfragen der neurobiologischen Hirnforschung* (III) che prosegue una polemica già affrontata in precedenti numeri della rivista.

37 Edoardo Boncinelli e Giulio Giorello, *Lo scimmione intelligente. Dio, natura e libertà*, Rizzoli, Milano 2008, pp. 98 sgg. Riportiamo un passaggio significativo. «Boncinelli. La libertà non è ontologica. Giorello. Ma per secoli si è sostenuto l'esatto contrario! La libertà era scritta nella natura o non lo era affatto. Era un decreto di Dio o era un decreto di Dio la sua assenza. B. Occorre invece passare al piano della pura investigazione umana. E qui siamo d'accordo: il nostro attribuire certe 'scelte' al caso riflette la nostra ignoranza; tuttavia quello che mi pare indiscutibile è che io possiedo un milione di miliardi di connessioni, il cane ne ha mille volte di meno. Quindi la differenza di grado non dipende dalla nostra conoscenza mentre la determinazione sì. B. E perché non dovrebbe esserci un po' di libero arbitrio? Comunque io non sto contestando questo punto. G. Io invece lo vorrei proprio contestare – almeno vorrei provarci. Per amore di discussione, mi dichiaro contrario a qualunque dottrina del libero arbitrio. B. Perché noi siamo così tanto convinti che ci sia un libero arbitrio? Anche qua gioca una ragione evolutiva. Essere convinti che c'è un Io libero e responsabile delle mie azioni sembra un vantaggio evolutivo. Mi pare che le due concezioni rivali – quella deterministica e quella non deterministica – siano entrambe di natura spiccatamente speculativa. Karl Popper direbbe che sono teorie non controllabili, dunque «metafisiche». Perché allora romperci la testa nel difendere l'una o l'altra? G. L'enfasi sulla complessità potrebbe sembrare un modo elegante per non dover confessare che abbiamo fatto bancarotta nella spiegazione. B. Dirò che il fondamento della nostra libertà è che un milione di miliardi di contatti sinaptici sono troppi

perché qualcuno... G. ...li possa controllare. Questo è il nocciolo della questione. A me piace che la tua idea non parli di libertà in assoluto ma di gradi di libertà».

38 Così Andrea Lavazza, *Che cosa è la neuroetica*, in Lavazza e Sartori (a cura di), *Neuroetica* cit., p. 23.

39 Ivi, p. 9. Tutti gli interventi presenti nel volume citato nella nota precedente convengono con differenti sfumature e argomentazioni nel respingere le tesi estreme dell'identificazione ontologica ed epistemologica di mentale e cerebrale.

40 Mi riferisco ai famosi e commentatissimi esperimenti di Benjamin Libet.

41 Chi respinge come insufficiente e inadeguata questa concezione della libertà perché le mancherebbe un «fondamento» presuntivamente oggettivo, non si rende conto che il termine «fondamento» che gli sta a cuore è soltanto una suggestiva figura metaforica (come se si trattasse dei «fondamenti» di una casa) che si presenta surrettiziamente come un concetto logico o scientifico autoevidente.